MFS 15.7.1993

Landes-
bibliothek
Coburg

13118
1074
13'
16

Resultate

der

philosophirenden Vernunft

über die

Natur der Sittlichkeit

zusammengestellt

von

Georg Dreves.

Zweyter Theil.

Leipzig
bey Siegfried Leberecht Crusius.
1798.

B II 8/16

Coburger Landes-Bücherei

Inhalt
des zweyten Theils.

Kant	Seite	3
Hufeland		128
Mutschelle		132
Abicht		160
Schmid		178
Reinhold		228
Gebhard		251
Schaumann		258
Heydenreich		291
Jakob		314
Maimon		364
Schiller		369
Fichte		404

An-

Inhalt.

Anhang.

Seite

I. Hauptresultate der in der Einleitung zu Kants Tugendlehre aufgestellten Grundbegriffe über die Natur der Sittlichkeit. - - 453

II. Beurtheilung der Einwürfe, welche Garve gegen das von Kant aufgestellte Moralgesetz angeführt hat. - 469

Kant

Resultate
der
philosophirenden Vernunft
über
die Natur der Sittlichkeit.

Zweyter Theil.

Die Sittlichkeit läſst ſich nur in ſo ferne als die höchste Bedingung der Glückſeligkeit denken, als ihre Triebfeder vom Streben nach Glückſeligkeit unabhängig iſt, das heiſst: als die Freyheit die bloſse Vernunftmäſsigkeit um ihrer ſelbſt, und keineswegs um des Vergnügens, daher auch nicht um der Glückſeligkeit willen, zum Beſtimmungsgrund annimmt; folglich, als die Sittlichkeit keineswegs ein bloſses Mittel der Glückſeligkeit iſt.

Reinhold.

Kant.

Die Endabſicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transſcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft, nach der Ueberzeugung des Königsbergſchen Weiſen a), drey Gegenſtände: die Freyheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes. In Anſehung aller dreyen iſt, behauptet er, das bloſs ſpekulative Intereſſe der Vernunft nur ſehr gering, und in Abſicht auf daſſelbe würde wohl ſchwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hinderniſſen ringende Arbeit transſcendentaler Nachforſchung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen ſeyn möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto, d. i. in der

a) Kritik der reinen Vernunft; transſcendentale Methodenlehre, Kanon: von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft, von dem Ideal des höchſten Guts, und vom Meynen, Wiſſen und Glauben.

Naturforschung, seinen Nutzen bewiese. Der Wille mag auch frey seyn, so kann dieses doch nur die intelligibele Ursache unseres Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeusserungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemahls anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären. Es mag zweytens auch die geistige Natur der Seele (und mit derselben ihre Unsterblichkeit) eingesehen werden können, so kann darauf doch, weder in Ansehung der Erscheinungen dieses Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch auf die besondere Beschaffenheit des künftigen Zustandes Rechnung gemacht werden, weil unser Begriff einer unkörperlichen Natur bloss negativ ist, und unsere Erkenntniss nicht im mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden. Wenn auch drittens das Daseyn einer höchsten Intelligenz bewiesen wäre: so würden wir uns zwar daraus das Zweckmässige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen,

kei-

keinesweges aber befugt ſeyn, irgend eine beſondere Anſtalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo ſie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu ſchlieſsen, indem es eine nothwendige Regel des ſpekulativen Gebrauchs der Vernunft iſt, Natururſachen nicht vorbeyzugehen, und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir nennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unſere Kenntniſs gänzlich überſteigt. Mit einem Worte, dieſe drey Sätze bleiben für die ſpekulative Vernunft jederzeit transſcendent, und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenſtände der Erfahrung zuläſsigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, ſondern ſind an ſich betrachtet ganz müſsige und dabey noch äuſserſt ſchwere Anſtrengungen unſerer Vernunft.

Wenn demnach dieſe drey Kardinalſätze uns zum W i ſ ſ e n gar nicht nöthig ſind, und uns gleichwohl durch unſere Vernunft dringend empfohlen werden: ſo wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das P r a k t i ſ c h e angehen müſſen.

Praktiſch iſt alles, was durch Freyheit möglich iſt. Wenn die Bedingungen der Ausübung unſerer freyen Willkühr aber empiriſch ſind, ſo kann die Vernunft dabey keinen andern als re-

gulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen. Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft seyn. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Kanon.

Ich werde mich vorjetzt des Begriffs der Freyheit nur im praktischen Verstande bedienen, und den in transscendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Erscheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier bey Seite setzen. Eine Willkühr nämlich ist blofs thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heifst die freye Willkühr (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sey als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt. Die praktische Freyheit kann durch Erfahrung be-

bewiesen werden. Denn, nicht bloss das, was reitzt, d. i., die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i., gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i., objektive Gesetze der Freyheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darinn von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden.

Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sey, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freyheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern

ist eine bloss spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bey Seite setzen können. —

Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgende drey Fragen:

1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich thun?
3) Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist bloss spekulativ, die zweyte bloss praktisch, die dritte, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? — ist praktisch und theoretisch zugleich, so, dass das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniss der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluss hinaus, dass etwas sey (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, dass etwas sey (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (sowohl extensive,

 der

der Mannigfaltigkeit derfelben, als intenfive, dem Grade, und auch protenfive, der Dauer nach). Das praktifche Gefetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückfeligkeit nenne ich pragmatifch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein folches ift, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu feyn, moralifch (Sittengefetz). Das erftere räth, was zu thun fey, wenn wir der Glückfeligkeit wollen theilhaftig, das zweyte gebietet, wie wir uns verhalten follen, um nur der Glückfeligkeit würdig zu werden. Das erftere gründet fich auf empirifche Principien; denn anders, als vermittelft der Erfahrung kann ich weder wiffen, welche Neigungen da find, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturürfachen find, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweyte abftrahirt von Neigungen, und Naturmitteln fie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freyheit eines vernünftigen Wefens überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter denen fie allein mit der Austheilung der Glückfeligkeit nach Principien zufammenftimmt, und kann alfo wenigftens auf blofsen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

Ich nehme an, daſs es wirklich reine moraliſche Geſetze gebe, die völlig a priori (ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe, d. i., Glückſeligkeit), das Thun und Laſſen, d. i., den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Weſens überhaupt, beſtimmen, und daſs dieſe Geſetze ſchlechterdings (nicht bloſs hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſchen Zwecke) gebieten, und alſo in aller Abſicht nothwendig ſeyn. Dieſen Satz kann ich mit Recht vorausſetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweiſe der aufgeklärteſten Moraliſten, ſondern auf das ſittliche Urtheil eines jeden Menſchen berufe, wenn er ſich ein dergleichen Geſetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält alſo, zwar nicht in ihrem ſpekulativen, aber doch in einem gewiſſen praktiſchen, nämlich dem moraliſchen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich ſolcher Handlungen, die den ſittlichen Vorſchriften gemäſs in der Geſchichte des Menſchen anzutreffen ſeyn könnten. Denn, da ſie gebietet, daſs ſolche geſchehen ſollen, ſo müſſen ſie auch geſchehen können, und es muſs alſo eine beſondere Art von ſyſtematiſcher Einheit, nämlich die moraliſche, möglich ſeyn, indeſſen daſs die

ſyſtematiſche Natureinheit nach ſpekulativen Principien der Vernunft nicht bewieſen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Anſehung der Freyheit überhaupt, aber nicht in Anſehung der geſammten Natur Kauſalität hat, und moraliſche Vernunftprincipien zwar freye Handlungen, aber nicht Naturgeſetze hervorbringen können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem praktiſchen, namentlich aber, dem moraliſchen Gebrauche, objektive Realität.

Ich nenne die Welt, ſo fern ſie allen ſittlichen Geſetzen gemäſs wäre, (wie ſie es denn, nach der Freyheit der vernünftigen Weſen, ſeyn kann, und, nach den nothwendigen Geſetzen der Sittlichkeit, ſeyn ſoll,) eine moraliſche Welt. Dieſe wird ſo fern bloſs als intelligibele Welt gedacht, weil darinn von allen Bedingungen (Zwecken) und ſelbſt von allen Hinderniſſen der Moralität in derſelben (Schwäche oder Unlauterkeit der menſchlichen Natur) abſtrahirt wird. So fern iſt ſie alſo eine bloſse, aber doch praktiſche Idee, die wirklich ihren Einfluſs auf die Sinnenwelt haben kann und ſoll, um ſie dieſer Idee ſo viel als möglich gemäſs zu machen. Die Idee einer moraliſchen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn ſie auf einen Gegenſtand einer

ner intelligibelen Anschauung gienge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freye Willkühr unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freyheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Eben sowohl, als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig ist es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauche anzunehmen, dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Maasse zu hoffen Ursache habe, als er sich in seinem Verhalten derselben würdig gemacht hat, und dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sey.

Nun läſst sich in einer intelligibelen, d. i., der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahiren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze

ſetze theils bewegte, theils reſtringirte Freyheit, ſelbſt die Urſache der allgemeinen Glückſeligkeit, die vernünftigen Weſen alſo ſelbſt, unter der Leitung ſolcher Principien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt ſeyn würden. Aber dieſes Syſtem der ſich ſelbſt lohnenden Moralität iſt nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daſs jedermann thue, was er ſoll, d. i., alle Handlungen vernünftiger Weſen ſo geſchehen, als ob ſie aus einem oberſten Willen, der alle Privatwillkühr in ſich, oder unter ſich befaſst, entſprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moraliſchen Geſetze für jedes beſonderen Gebrauch der Freyheit gültig bleibt, wenn gleich andere dieſem Geſetze ſich nicht gemäſs verhielten, ſo iſt weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kauſalität der Handlungen ſelbſt und ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit beſtimmt, wie ſich ihre Folgen zur Glückſeligkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu ſeyn, mit dem unabläſsigen Beſtreben, ſich der Glückſeligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloſs Natur zum Grunde legt, ſondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchſte Vernunft, die nach moraliſchen Geſetzen

ſetzen gebietet, zugleich als Urſache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer ſolchen Intelligenz, in welcher der moraliſch vollkommenſte Wille, mit der höchſten Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſo fern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn) in genauem Verhältniſſe ſteht, das Ideal des höchſten Guts. Alſo kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchſten urſprünglichen Guts den Grund der praktiſch-nothwendigen Verknüpfung beyder Elemente des höchſten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen, d. i., moraliſchen Welt, antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weiſe durch die Vernunft, als zu einer ſolchen Welt gehörig, vorſtellen müſſen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erſcheinungen darſtellen, ſo werden wir jene als eine Folge unſeres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns dieſe eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müſſen. Gott alſo und ein künftiges Leben ſind zwey von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derſelben Vernunft nicht zu trennende Vorausſetzungen.

Pra-

Praktiſche Geſetze, ſo fern ſie zugleich ſubjektive Gründe der Handlungen, d. i., ſubjektive Grundſätze werden, heiſsen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geſchieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Geſetze nach Maximen.

Glückſeligkeit allein iſt für unſere Vernunft bey weitem nicht das vollſtändige Gut. Sie billigt ſolche nicht (ſo ſehr als auch Neigung dieſelbe wünſchen mag), wofern ſie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, d. i., dem ſittlichen Wohlverhalten, vereinigt iſt. Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die bloſse Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, iſt aber auch noch lange nicht das vollſtändige Gut. Um dieſes zu vollenden, muſs der, ſo ſich als der Glückſeligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

Glückſeligkeit alſo, in dem genauen Ebenmaaſse mit der Sittlichkeit der vernünftigen Weſen, dadurch ſie derſelben würdig ſeyn, macht allein das höchſte Gut einer Welt aus, darinn wir uns nach den Vorſchriften der reinen aber praktiſchen Vernunft durchaus verſetzen müſſen, und welche freylich nur eine intelligibele Welt iſt, da die

Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche Einheit der Zwecke nicht verheiſst, deren Realität auch auf nichts anderes gegründet werden kann, als auf die Vorausſetzung eines höchſten urſprünglichen Guts, da ſelbſtſtändige Vernunft mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, nach der vollkommenſten Zweckmäſsigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführet. —

Das Fürwahrhalten, oder die ſubjektive Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objektiv gilt), hat folgende drey Stuffen: Meynen, Glauben und Wiſſen. Meynen iſt ein mit Bewuſstſeyn ſowohl ſubjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Iſt das letztere nur ſubjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, ſo heiſst es Glauben. Endlich heiſst das ſowohl ſubjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wiſſen. Die ſubjektive Zulänglichkeit heiſst Ueberzeugung (für mich ſelbſt), die objektive, Gewiſsheit (für jedermann).

Ich

Ich darf mich niemahls unterwinden, zu meynen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelst dessen das an sich bloss problematische Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkührliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muss überdem gewiss seyn. Im Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meynen. Denn, weil sie nicht auf Erfahrungsgründe gestützt werden, sondern alles a priori erkannt werden soll, wo alles nothwendig ist, so erfordert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewissheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher ist es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meynen; man muss wissen, oder sich alles Urtheilens enthalten. Eben so ist es mit den Grundsätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf blosse Meynung, dass etwas erlaubt sey, eine Handlung wagen darf, sondern dieses wissen muss.

Im transscendentalen Gebrauche der Vernunft ist dagegen Meynen freylich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. In bloss speculativer Absicht können wir also hier gar nicht urtheilen; weil subjective Gründe

des Fürwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bey ſpekulativen Fragen keinen Beyfall verdienen, da ſie ſich frey von aller empiriſchen Beyhülfe nicht halten, noch in gleichem Maaſse andern mittheilen laſſen.

Es kann aber überall bloſs in praktiſcher Beziehung das theoretiſch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Dieſe praktiſche Abſicht iſt nun entweder die der Geſchicklichkeit, oder der Sittlichkeit, die erſte zu beliebigen und zufälligen, die zweyte aber zu ſchlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmahl ein Zweck vorgeſetzt iſt, ſo ſind die Bedingungen der Erreichung deſſelben hypothetiſch nothwendig. Dieſe Nothwendigkeit iſt ſubjektiv, aber doch nur komparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weiſs, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber ſie iſt ſchlechthin und für jedermann zureichend, wenn ich gewiſs weiſs, daſs niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgeſetzten Zweck führen. Im erſten Falle iſt meine Vorausſetzung und das Fürwahrhalten gewiſſer Bedingungen ein bloſs zufälliger, im zweyten Falle aber ein nothwendiger

diger Glaube. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiſſen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatiſchen Glauben.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Objekt gar nichts unternehmen können, alſo das Fürwahrhalten bloſs theoretiſch iſt, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken faſſen, und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeynen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewiſsheit der Sache auszumachen, ſo giebt es in bloſs theoretiſchen Urtheilen ein Analogon von praktiſchen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben paſst, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können.

Die Lehre vom Daſeyn Gottes gehört zum doctrinalen Glauben. Denn, ob ich gleich in Anſehung der theoretiſchen Weltkenntniſs nichts zu verfügen habe, was dieſen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erſcheinungen der Welt, nothwendig vorausſetze, ſondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich ſo zu bedienen, als ob alles bloſs Natur ſey;

so ist doch die zweckmässige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, dass ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beyspiele darbietet, sie gar nicht vorbeygehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze, dass eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich, um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung, und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; dass ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloss ein Meynen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, dass ich festiglich einen Gott glaube; aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muss ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muss. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht

auf

auf die vortreffliche Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens, kann eben ſowohl genugſamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens iſt in ſolchen Fällen ein Ausdruck der Beſcheidenheit in objektiver Abſicht, aber doch zugleich der Feſtigkeit des Zutrauens in ſubjektiver.

Aber der blos doktrinale Glaube hat etwas wankendes in ſich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die ſich in der Spekulation vorfinden, aus demſelben geſetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

Ganz anders iſt es mit dem moraliſchen Glauben bewandt. Denn da iſt es ſchlechterdings nothwendig, daſs etwas geſchehen muſs, nämlich, daſs ich dem ſittlichen Geſetze in allen Stücken Folge leiſte. Der Zweck iſt hier nnumgänglich feſtgsſtellt, und es iſt nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einſicht möglich, unter welcher dieſer Zweck mit allen ge-

ſammten Zwecken zuſammenhängt, und dadurch praktiſche Gültigkeit habe, nämlich, daſs ein Gott und eine künftige Welt ſey: ich weiſs auch ganz gewiſs, daſs niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieſelbe Einheit der Zwecke unter dem moraliſchen Geſetze führe. Da aber alſo die ſittliche Vorſchrift zugleich meine Maxime iſt (wie denn die Vernunft gebietet, daſs ſie es ſeyn ſoll), ſo werde ich unausbleiblich ein Daſeyn Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin ſicher, daſs dieſen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine ſittliche Grundſätze ſelbſt umgeſtürzt werden würden, denen ich nicht entſagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabſcheuungswürdig zu ſeyn.

Dieſe Ueberzeugung iſt alſo nicht logiſche, ſondern moraliſche Gewiſsheit, und, da ſie auf ſubjektiven Gründen (der moraliſchen Geſinnung) beruht, ſo muſs ich nicht einmahl ſagen: es iſt moraliſch gewiſs, daſs ein Gott ſey u. ſ. w., ſondern, ich bin moraliſch gewiſs u. ſ. w. Das heiſst: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt iſt mit meiner moraliſchen Geſinnung ſo verwebt, daſs, ſo wenig ich Gefahr laufe, die erſtere einzubüſsen, eben ſo

so wenig besorge ich, daſs mir der zweyte jemahls entrissen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das sich hierbey findet, ist, daſs sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab, und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloſs eine Aufgabe für die Spekulation, und kann alsdenn zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müſste, unterstützt werden. Es ist aber kein Mensch bey diesen Fragen frey von allem Interesse. Denn, ob er gleich von dem moralischen, durch den Mangel guter Gesinnungen, getrennt seyn möchte: so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daſs er ein göttliches Daseyn und eine Zukunft fürchte. Denn hierzu wird nichts mehr erfordert, als daſs er wenigstens keine Gewiſsheit vorschützen könne, daſs kein solches Wesen und kein künftiges Leben anzutreffen sey, wozu, weil es durch bloſse Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müſste, er die Unmöglichkeit von beyden darzuthun haben würde, welches ge-

wiſs kein vernünftiger Menſch übernehmen kann. Das würde ein negativer Glaube ſeyn, der zwar nicht Moralität und gute Geſinnungen, aber doch das Analogon derſelben bewirken, nämlich den Ausbruch der böſen mächtig zurückhalten könnte.

Iſt das aber alles, wird man ſagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem ſie über die Gränzen der Erfahrung hinaus Ausſichten eröffnet? Nichts mehr, als zwey Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der gemeine Verſtand, ohne darüber die Philoſophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können! Ich antworte: eben das, was ihr tadelt, iſt die beſte Beſtätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorherſehen konnte, entdeckt, nämlich daſs die Natur, in dem, was Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, keiner partheyiſchen Austheilung ihrer Gaben zu beſchuldigen ſey, und die höchſte Philoſophie in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche ſie auch dem gemeinſten Verſtande hat angedeihen laſſen. —

Ich verſuche es nun, aus Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sit-

Sitten einen möglichst gedrängten Auszug zu machen.

Die Eintheilung dieser Schrift, die sich bloss mit der Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität beschäftiget, ist so ausgefallen:

1. Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.

2. Uebergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.

3. Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniſs zur philoſophiſchen.

1. Es iſt überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch auſſer derſelben zu denken möglich, was ohne Einſchränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille, der nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch ſeine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgeſetzten Zweckes, ſondern allein durch das Wollen, d. i., an ſich, gut, und für ſich ſelbſt betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu ſchätzen iſt, als alles, was durch ihn zu Gunſten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine beſondere Ungunſt des Schickſals, oder durch kärgliche Ausſtattung einer ſtiefmütterlichen Natur es dieſem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, ſeine Abſicht durchzuſetzen; wenn bey ſeiner gröſsten Beſtrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wil-

le (freylich nicht etwa ein bloſser Wunſch, ſondern als die Aufbietung aller Mittel ſo weit ſie in unſerer Gewalt ſind), übrig bliebe: ſo würde er, wie ein Juwel, doch für ſich ſelbſt glänzen, als etwas, das ſeinen vollen Werth in ſich ſelbſt hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtloſigkeit kann dieſem Werthe weder etwas zuſetzen, noch abnehmen; ſie würde gleichſam nur die Einfaſſung ſeyn, um ihn im gemeinen Verkehr beſſer handhaben zu können.

In den Naturanlagen eines organiſirten d. i. zweckmäſſig zum Leben eingerichteten Weſens nehmen wir es als Grundſatz an, daſs kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demſelben angetroffen werde, als was auch zu demſelben das ſchicklichſte, und ihm am meiſten angemeſſen iſt. Wäre nun an einem Weſen, das Vernunft und einen Willen hat, ſeine Glückſeligkeit der eigentliche Zweck der Natur, ſo hätte ſie ihre Veranſtaltung dazu ſehr ſchlecht getroffen, ſich die Vernunft dieſes Geſchöpfs zur Ausrichterinn dieſer ihrer Abſicht zu erſehen. Denn alle Handlungen, die es in dieſer Abſicht auszuüben hat, und die ganze Regel ſeines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Inſtinkt vorgezeichnet, und jener Zweck dadurch weit ſicherer haben erhal-

halten werden können, als es jemahls durch Vernunft geschehen kann, und, sollte diese ja oben ein dem begünstigten Geschöpfe ertheilt worden seyn, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu seyn; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen, und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, dass Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge, und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beyde mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertrauet haben.

Da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben, und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Na-

Naturinſtinkt viel gewiſſer geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktiſches Vermögen, d. i., als ein ſolches, das Einfluſs auf den Willen haben ſoll, dennoch zugetheilt iſt: ſo muſs die wahre Beſtimmung derſelben ſeyn, einen, nicht etwa in anderer Abſicht als Mittel ſondern an ſich ſelbſt guten Willen hervorzubringen, wozu ſchlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäſſig zu Werke gegangen iſt. Dieſer Wille darf alſo zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muſs doch das höchſte Gut, und zu allem Uebrigen, ſelbſt allem Verlangen nach Glückſeligkeit die Bedingung ſeyn.

2. Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moraliſchen Werth nicht in der Abſicht, welche dadurch erreicht werden ſoll, ſondern in der Maxime, nach der ſie beſchloſſen wird, hängt alſo nicht von der Wirklichkeit des Gegenſtandes der Handlung ab, ſondern bloſs von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangeſehen aller Gegenſtände des Begehrungsvermögens, geſchehen iſt. Worinn kann alſo dieſer Werth liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf de-

deren verhoffte Wirkung liegen ſoll? Er kann nirgends anders liegen, als im Princip des Willens, unangeſehen der Zwecke, die durch ſolche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille iſt mitten inne zwiſchen ſeinem Princip a priori, welches formell iſt, und zwiſchen ſeiner Triebfeder a poſteriori, welche materiell iſt, gleichſam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch beſtimmt werden muſs, ſo wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt beſtimmt werden müſſen, wenn eine Handlung aus Pflicht geſchieht, da ihm alles materielle Princip entzogen worden.

3. Der dritte Satz, als Folgerung aus beyden vorigen, würde ſo ausgedrückt werden können: Pflicht iſt die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Geſetze. Nur das, was bloſs als Grund, niemahls aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft iſt, was nicht meiner Neigung dient, ſondern ſie überwiegt, wenigſtens dieſe von deren Ueberſchlage bey der Wahl ganz ausſchlieſst, mithin das bloſse Geſetz für ſich, kann ein Gegenſtand der Achtung und hiemit ein Gebot ſeyn. Nun ſoll eine Handlung aus Pflicht den Einfluſs der Neigung, und mit ihr

ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv, das Gesetz, und subjectiv, reine Achtung vor diesem praktischen Gesetze, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Alle Wirkungen, z. B., Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worinn gleichwohl das höchste und unbedingte Gut allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freylich nur im vernünftigen Wesen Statt findet, so fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.

Was kann das aber wohl für ein Gesetz seyn, dessen Vorstellung auch ohne auf die

dar-

daraus erwartete Wirkung Rückſicht zu nehmen, den Willen beſtimmen muſs, damit dieſer ſchlechterdings und ohne Einſchränkung gut heiſſen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Geſetzes entſpringen könnten, ſo bleibt nichts, als die allgemeine Geſetzmäſſigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen ſoll, d. i., ich ſoll niemahls anders verfahren, als ſo, daſs ich auch wollen könne, meine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden. *) Hier iſt nun die bloſse Geſetzmäſſigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewiſſe Handlungen beſtimmtes Geſetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Princip dient, und ihm auch dazu dienen muſs, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimäriſcher Begriff ſeyn ſoll; hiemit ſtimmt die

*) Man muſs, behauptet Reinhold (S. die Briefe über die Kantiſche Philoſophie B. II. S. 189.) hier unter Maxime nichts anders, als die von der Perſon durch Freyheit ſich ſelbſt gegebene Vorſchrift zu einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes, die freye Selbſtbeſtimmung beym Wollen verſtehen, wenn dieſe Formel das Sittengeſetz, und nicht etwa auch auſſer demſelben ein bloſs logiſches Geſetz ausdrücken ſoll.

die gemeine Menſchenvernunft in ihrer praktiſchen Beurtheilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

Zweyter Abſchnitt.

Uebergang von der populären ſittlichen Weltweisheit zur Metaphyſik der Sitten.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewiſsheit auszumachen, da die Maxime einer ſonſt pflichtmäſſigen Handlung lediglich auf moraliſchen Gründen und auf der Vorſtellung ſeiner Pflicht beruhet habe. Hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfalle von unſeren Ideen der Pflicht bewahren, und gegründete Achtung gegen ihr Geſetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daſs, wenn es auch niemahls Handlungen gegeben habe, die aus ſolchen reinen Quellen entſprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede ſey, ob dieſs oder jenes geſchehe, ſondern die Vernunft

nunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt bisher vielleicht noch gar kein Beyspiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlasslich geboten seyn. Setzet man hinzu, dass, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Objekt bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, dass sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, dass es nicht bloss für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt nicht bloss unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse; so ist klar, dass keine Erfahrung auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schliessen Anlass geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gilt, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und, nur als solche, auch für den unsrigen

gen gehalten werden, wenn ſie bloſs empiriſch wären und nicht völlig a priori aus reiner, aber praktiſcher Vernunft ihren Urſprung nähmen?

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Geſetzen. Nur ein vernünftiges Weſen hat das Vermögen, nach der Vorſtellung der Geſetze, d. i., nach Principien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Geſetzen Vernunft erfordert wird, ſo iſt der Wille nichts anderes, als praktiſche Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich beſtimmt, ſo ſind die Handlungen eines ſolchen Weſens, die als objektiv nothwendig erkannt werden, auch ſubjektiv-nothwendig, d. i., der Wille iſt ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktiſch-nothwendig, d. i., als gut erkennt. Beſtimmt aber die Vernunft für ſich allein den Willen nicht hinlänglich, iſt dieſer noch ſubjektiven Bedingungen (gewiſſen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinſtimmen; kurz, iſt der Wille nicht an ſich völlig der Vernunft gemäſs (wie es bey Menſchen wirklich iſt); ſo ſind die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, ſubjek-

tiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäss, ist **Nöthigung**, d. i., das Verhältniss der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch *Gründe* der Vernunft, denen aber dieser Wille, seiner Natur nach, nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objektiven Princips, so fern es für einen Willen nöthigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst Imperativ.

Imperativen sind nur Formeln, das Verhältniss objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenen vernünftigen Wesens, z. B., des menschlichen Willens, auszudrücken. Sie gebieten nun entweder **hypothetisch** oder **kategorisch**. Die hypothetischen Imperativen stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische würde der seyn, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf

auf einen anderen Zweck, als objektiv-nothwendig vorſtellte.

Alle Wiſſenſchaften haben irgend einen praktiſchen Theil, der aus Aufgaben beſteht, daſs irgend ein Zweck für uns möglich ſey, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Dieſe können daher überhaupt Imperativen der Geſchicklichkeit heiſſen. Ob der Zweck vernünftig und gut ſey, davon iſt hier gar nicht die Rede, ſondern nur, was man thun müſſe, um ihn zu erreichen.

Es iſt gleichwohl ein Zweck, den man bey allen vernünftigen Weſen (ſo fern Imperativen auf ſie, nämlich als abhängige Weſen paſſen) als wirklich vorausſetzen kann, weil er nämlich zu ſeinem Weſen gehört, — das iſt die Abſicht auf Glückſeligkeit. Nun kann man die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen gröſsten Wohlſeyn Klugheit im engſten Verſtande nennen. Alſo iſt der Imperativ, der ſich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückſeligkeit bezieht, d. i., die Vorſchrift der Klugheit, noch immer hypothetiſch; die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel zu einer andern Abſicht geboten.

Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere, durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist kategorisch. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heissen.

Das Wollen nach diesen dreyerley Principien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Sie sind entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit.

Wie sind alle diese Imperative möglich? d. i., wie kann die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden?

Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sey, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will

(so

(sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat,) auch das dazu unentbehrliche Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz übereinkommen, und eben sowohl analytisch seyn. Dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, kömmt daher, dass alle Elemente, die zum Begriffe der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, dass gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Der Mensch also, dieses endliche Wesen ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, weil hierzu Allwissenheit erforderlich seyn würde. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, von welchen die Erfahrung lehrt, dass sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten

befördern. Hieraus folgt, dafs die Imperativen der Klugheit gar nicht gebieten, d. i., Handlungen objektiv als praktisch-nothwendig darstellen können, dafs sie eher für Anrathungen (consilia,) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind. Der Imperativ der Klugheit ist von dem der Geschicklichkeit nur darinn unterschieden, dafs bey diesem der Zweck blofs möglich, bey jenem aber gegeben ist.

Wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sey, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist. Es ist durch kein Beyspiel, mithin nicht empirisch auszumachen, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe: sondern die Möglichkeit desselben ist gänzlich a priori zu untersuchen. — Nur er allein lautet als ein praktisches Gesetz; die übrigen insgesammt können zwar Principien des Willens, aber nicht Gesetze heifsen, in dem wir bey ihnen von der Vorschrift jederzeit los seyn können, wenn wir die Absicht aufgeben, da hingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frey läfst. Der kategorische Imperativ ist ein synthetisch-praktischer Satz a priori. Wenn ich mir ihn denke, so weifs

ich

ich sofort was er enthalte. Er ist nur ein einziger, und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde; oder: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte. Diess ist der Kanon der moralischen Beurtheilung unserer Handlungen überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmahl als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, dass man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bey anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Die erstere würde der strengen oder engern (unnachlassichen) Pflicht, die zweyte nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreiten.

Um a priori zu beweisen, dass der kategorische Imperativ wirklich Statt finde, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern

für ſich gebietet, und daſs die Befolgung dieſes Geſetzes Pflicht ſey, muſs man ja nicht die Realität dieſes Princips aus der beſondern Eigenſchaft der menſchlichen Natur ableiten. Denn Pflicht ſoll praktiſch - unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ſeyn; ſie muſs alſo für alle vernünftige Weſen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menſchlichen Willen ein Geſetz ſeyn.

Die Frage iſt alſo dieſe: iſt es ein nothwendiges Geſetz für alle vernünftige Weſen, ihre Handlungen jederzeit nach ſolchen Maximen zu beurtheilen, von denen ſie ſelbſt wollen können, daſs ſie zu allgemeinen Geſetzen dienen ſollen? Wenn es ein ſolches iſt, ſo muſs es (völlig a priori) ſchon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Weſens überhaupt verbunden ſeyn. Um aber dieſe Verknüpfung zu entdecken, muſs man einen Schritt in die Metaphyſik der Sitten thun.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäſs ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Was dem Willen zum objektiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient, iſt Zweck (Bewegungsgrund) und dieſer muſs, wenn

er

er durch bloſse Vernunft gegeben wird, für alle vernünftige Weſen gleich gelten. Was dagegen bloſs den Grund der Möglichkeit der Handlung, deren Wirkung Zweck iſt, enthält, bloſs ſubjektiver Grund des Begehrens, Triebfeder iſt, heiſst Mittel. Praktiſche Principien ſind formal, wenn ſie von allen ſubjektiven Zwecken abſtrahiren; ſie ſind material, relativ, erhalten ihren Werth bloſs von ihrem Verhältniſs zu einem beſonders gutgearteten Begehrungsvermögen des Subjekts, erzeugen bloſs hypothetiſche Imperativen, wenn ſie ſubjektive Zwecke, gewiſſe Triebfedern, zum Grunde legen.

Geſetzt aber, es gäbe etwas, deſſen Daſeyn an ſich ſelbſt einen abſoluten Werth hat, was, als Zweck an ſich ſelbſt, ein Grund beſtimmter Geſetze ſeyn könnte, ſo würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategoriſchen Imperativs, d. i., praktiſchen Geſetzes, liegen.

Nun ſage ich: der Menſch und überhaupt jedes vernünftige Weſen exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt, nicht bloſs als Mittel zum beliebigen Gebrauche für dieſen oder jenen Willen, ſondern muſs in allen

len seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Die Wesen, deren Daseyn zwar nicht auf unserm Willen; sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, und als objektive Zwecke zu betrachten sind.

Der praktische Imperativ wird also folgender seyn: Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloss als Mittel brauchest.

Dieses Princip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freyheit der Handlungen eines jeden Menschen ist,) ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht; zweytens, weil darinn die Menschheit nicht als Zweck der Menschen, (subjektiv) d. i., als Gegenstand, den man sich von selbst

wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objektiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu seyn fähig macht, (nach dem ersten Princip,) subjektiv aber im Zwecke; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweyten Princip): hieraus folgt nun das dritte praktische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss. —

Ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, kann unmöglich so fern von irgend einem Interesse abhängen. —

Ich nenne diesen Grundsatz das Princip der Autonomie des Willens, im Gegensatz mit jedem anderen, das ich deshalb zur Heteronomie zähle.

Dieser Begriff führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reiches der Zwecke. Ich verstehe unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetze, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemahls bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln soll.

Moralität besteht in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen

mit

mit diesem objektiven Princip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heisst die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktische Nöthigung, d. i., Pflicht.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preiss, oder eine Würde. Was kein Aequivalent verstattet, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann, das hat nicht bloss einen relativen Werth, d. i. einen Preiss, sondern einen innern Werth, d. i., Würde.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.

Die Autonomie des Willens ist das oberste Princip der Sittlichkeit. Die Heteronomie des Willens ist die Quelle aller unächten Principien der Sittlichkeit. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Ob-

Objekt durch sein Verhältniss zum Willen giebt diesem das Gesetz; und dieses Verhältniss, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, lässt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas darum thun, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte.

Dritter Abschnitt.

Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Der Begriff der Freyheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Der Wille ist eine Art von Kaussalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freyheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kaussalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann. Aus dieser negativen und folglich unfruchtbaren Erklärung der Freyheit fliesst

fliesst ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Die Naturnothwendigkeit ist eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung ist nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i., die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesez, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Diess ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley.

Freyheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden. Ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freyheit handeln kann ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frey, d. i., es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frey erklärt würde. Nun behaupte ich:

dafs wir jedem vernünftigen Wefen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen müffen, unter der es allein handle. Denn in einem folchen Wefen denken wir uns eine Vernunft, die praktifch ift, d. i., Kaufsalität in Anfehung ihrer Objekte hat. Nun kann man fich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewufstfeyn in Anfehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subjekt nicht feiner Vernunft, fondern einem Antriebe, die Beftimmung der Urtheilskraft zufchreiben. Sie mufs fich felbft als Urheberin ihrer Principien anfehen, unabhängig von fremden Einflüffen, folglich mufs fie als praktifche Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wefens, von ihr felbft als frey angefehen werden; d. i., der Wille deffelben kann nur unter der Idee der Freyheit ein eigener Wille feyn, und mufs alfo in praktifcher Abficht allen vernünftigen Wefen beygelegt werden.

Ein vernünftiges Wefen hat zwey Standpunkte, daraus es fich felbft betrachten, und Gefetze des Gebrauchs feiner Kräfte, folglich aller feiner Handlungen, erkennen kann, einmahl fo fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgefetzen (Heterono-

onomie), zweytens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloss in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Kaussalität seines eigenen Willens niemahls anders, als unter der Idee der Freyheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beylegen muss,) ist Freyheit. Mit der Idee der Freyheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen. Wenn wir uns als frey denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

Kategorische Imperativen sind dadurch möglich, dass die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn würden; da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäss seyn sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, dass über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee eben desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält.

Obgleich nun die Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, in so weit beantwortet werden kann, als man die einzige Voraussetzung, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freyheit angeben, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i., zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sey, wie reine Vernunft praktisch seyn könne,

läſst ſich durch eine menſchliche Vernunft eben ſo wenig einſehen und erklären, als es ſich ergründen läſst, wie Freyheit ſelbſt als Kauſsalität eines Willens möglich ſey. —

Aus Kants Kritik der praktiſchen Vernunft hebe ich folgende Behauptungen aus:

1. Praktiſche Grundſätze ſind Sätze, welche eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, die mehrere praktiſche Regeln unter ſich hat. Sie ſind ſubjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angeſehen wird; objektiv aber, oder praktiſche *Geſetze*, wenn jene als objektiv, d. i., für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt wird.

2. Alle praktiſche Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Beſtimmungsgrund des Willens vorausſetzen, ſind insgeſammt empiriſch und können keine praktiſche Geſetze abgeben.

3. Ich verſtehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehret wird. Wenn

die Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der praktischen vorhergeht, und die Bedingung ist, sie sich zum Princip machen, so sage ich (erstlich): dieses Princip ist alsdenn jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkühr ist alsdenn die Vorstellung eines Objekts und dasjenige Verhältniſs derselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältniſs aber zum Subjekt heiſst die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müſste diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkühr vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sey, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent seyn werde. Also muſs in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkühr jederzeit empirisch seyn, mithin auch das praktische materiale Princip, welches ihn als Bedingung voraussetzte. Da nun (zweytens) ein Princip, das sich nur auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust, (die jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Art gültig seyn kann,) gründet, zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer Maxime,

aber

aber auch für diese selbst (weil es ihm an objektiver Nothwendigkeit, die a priori erkannt werden muss, mangelt) nicht zum Gesetze dienen kann, so kann ein solches Princip niemahls ein praktisches Gesetz abgeben.

4. Alle materiale praktische Principien sind als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.

5. Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloss der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Wenn man alle Materie, d. i., jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) von einem Gesetze absondert, so bleibt von demselben nichts übrig, als die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung.

6. Da die blosse Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erschei-

nungen gehört; so ist die Vorstellung derselben, als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bey diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen seyn müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloss jene allgemeine gesetzgebende Form; so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freyheit im strengsten, d. i., transscendentalen Verstande. Ein Wille also, dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ist ein freyer Wille.

7. Da die Materie des praktischen Gesetzes, d. i., ein Objekt der Maxime, niemahls anders als empirisch gegeben werden kann, der freye Wille aber, als von empirischen (d. i., zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar seyn muss; so muss ein freyer Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber, ausser

der

der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

8. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

9. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

10. Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten: alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.

11. Das moralische Gesetz giebt, wenn gleich keine Aussicht auf bestimmte und erweiternde Erkenntnisse von Dingen als Nou-

menen, dennoch ein ſchlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unſeres theoretiſchen Vernunftgebrauches unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verſtandeswelt Anzeige giebt, ja dieſe ſogar poſitiv beſtimmt, und uns etwas von ihr, nämlich ein Geſetz, erkennen läſst.

12. Dieſes Geſetz ſoll der Sinnenwelt, als einer ſinnlichen Natur, (was die vernünftigen Weſen betrifft,) die Form einer Verſtandeswelt, d. i., einer überſinnlichen Natur verſchaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun. Nun iſt Natur im allgemeinſten Verſtande die Exiſtenz der Dinge unter Geſetzen. Die ſinnliche Natur vernünftiger Weſen überhaupt iſt die Exiſtenz derſelben unter empiriſch - bedingten Geſetzen mithin für die Vernunft Heteronomie. Die überſinnliche Natur eben derſelben Weſen iſt dagegen ihre Exiſtenz nach Geſetzen, die von aller empiriſchen Bedingung unabhängig ſind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und, da die Geſetze, nach welchen das Daſeyn der Dinge vom Erkenntniſs abhängt, praktiſch ſind; ſo iſt die überſinnliche Natur, ſoweit wir uns einen Begriff von ihr machen können,

nichts

nichts anders, als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die *urbildliche* (natura archetypa), die wir bloss in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die *nachgebildete* (natura ectypa) nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu ertheilen.

13. In der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, wird der freye Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen

ihnen angeordnet wäre, von selbst passeten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewufst, welchem, als ob durch unsern Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müfste, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also mufs dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen, und dennoch durch Freyheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur seyn, der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objektive Realität geben, weil wir sie als Objekt unseres Willens, als reiner vernünftiger Wesen ansehen.

14. Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher **der Wille unterworfen ist**, und einer **Natur, die einem Willen** (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freye Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, dafs bey jener die Objekte Ursachen der Vorstellungen seyn müssen, die den Willen bestimmen, bey dieser aber der Wille Ursache von den Objekten seyn soll, so dafs die Kausalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich im reinen Vernunftvermögen liegen hat, welches

ches deshalb auch eine reine praktiſche Vernunft genannt werden kann.

15. In dem Geſchäfte der Willensbeſtimmung und dem Beſtimmungsgrunde der Maxime deſſelben kann die Kritik ohne Tadel, und muſs ſie von reinen praktiſchen Geſetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anſchauung aber legt ſie denſelben den Begriff ihres Daſeyns in der intelligibelen Welt, nämlich der Freyheit, zum Grunde. Denn dieſer bedeutet nichts anders, und jene Geſetze ſind nur in Beziehung auf Freyheit des Willens möglich, unter Vorausſetzung derſelben aber nothwendig, oder, umgekehrt, dieſe iſt nothwendig, weil jene Geſetze, als praktiſche Poſtulate, nothwendig ſind. Wie nun dieſes Bewuſstſeyn der moraliſchen Geſetze, oder, welches einerley iſt, das der Freyheit, möglich ſey, läſst ſich nicht weiter erklären, nur die Zuläſſigkeit derſelben in der theoretiſchen Kritik gar wohl vertheidigen.

16. Die objektive Realität des moraliſchen Geſetzes kann durch keine Deduktion, durch alle Anſtrengung der theoretiſchen, ſpekulativen oder empiriſch unterſtützten Vernunft, bewieſen, und alſo, wenn man auch auf die apodiktiſche Gewiſsheit Ver-

zicht

zicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

17. Das moralische Gesetz dient vielmehr umgekehrt selbst zum Princip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Kaussalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche,) wenigstens als möglich annehmen musste, nämlich das der Freyheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die diess Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Kaussalität durch Freyheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Kaussalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen musste, nämlich das Gesetz für eine Kaussalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität.

18.

18. Diese Art von Kreditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduktion der Freyheit, als einer Kaussalität der reinen Vernunft aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freyheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweiset seine Realität dadurch auch für die Kritik der spekulativen Vernunft genugthuend, dass es einer bloss negativ gedachten Kaussalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nöthig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum erstenmale objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transscendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursachen zu seyn) verwandelt.

19. Die Kaussalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt

muss

mufs die praktifche Vernunft allerdings auf beftimmte Weife erkennen, denn fonft könnte fie wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den fie von ihrer eigenen Kaufsalität als Noumenon macht, braucht fie nicht theoretifch zum Behuf der Erkenntnifs ihrer überfinnlichen Exiftenz zu beftimmen, und alfo ihm fo fern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohne dem, obgleich nur zum praktifchen Gebrauche, nämlich durchs moralifche Gefetz. Auch theoretifch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verftandesbegriff, der auf Gegenftände angewandt werden kann, fie mögen finnlich oder nicht finnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine beftimmte theoretifche Bedeutung und Anwendung hat, fondern blofs ein formaler, aber doch wefentlicher Gedanke des Verftandes von einem Objekte überhaupt ift. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moralifche Gefetz verfchafft, ift lediglich praktifch, da nämlich die Idee des Gefetzes einer Kaufsalität (des Willens) felbft Kaufsalität hat, oder ihr Beftimmungsgrund ift.

20. Unter einem Begriffe der praktifchen Vernunft verftehe ich die Vorftellung ei-

eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freyheit.

21. Ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs, als einer ſolchen, zu ſeyn, bedeutet alſo nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder ſein Gegentheil, wirklich gemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſey, oder nicht, iſt nur die Unterſcheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urtheilen muſs), ein gewiſſes Objekt wirklich werden würde.

22. Wenn das Objekt als der Beſtimmungsgrund unſeres Begehrungsvermögens angenommen wird, ſo muſs die phyſiſche Möglichkeit deſſelben durch freyen Gebrauch unſerer Kräfte vor der Beurtheilung ob es ein Gegenſtand der praktiſchen Vernunft ſey oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Geſetz a priori als der Beſtimmungsgrund der Handlung, mithin dieſe als durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt, betrachtet werden kann, ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſey oder nicht, von der Verglei-

chung mit unſerem phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage iſt nur, ob wir eine Handlung, die auf die Exiſtenz eines Objekts gerichtet iſt, wollen dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre, mithin muſs die moraliſche Möglichkeit der Handlung vorangehen; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund derſelben.

23. Die alleinigen Geſetze einer praktiſchen Vernunft ſind alſo die vom Guten und Böſen Denn durch das erſtere verſteht man einen nothwendigen Gegenſtand des Begehrungs-, durch das zweyte des Verabſcheuungsvermögens, beydes aber nach einem Princip der Vernunft.

24. Das Wohl oder Uebel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzens, und, wenn wir darum ein Objekt begehren, oder verabſcheuen, ſo geſchieht es, nur ſo fern es auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Luſt und Unluſt, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böſe bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, ſo fern die-

dieſer durchs Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Objekte zu machen; wie er denn durch das Objekt und deſſen Vorſtellung niemahls unmittelbar beſtimmt wird, ſondern ein Vermögen iſt, ſich eine Regel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung (dadurch ein Objekt wirklich werden kann) zu machen.

25. Das Gute oder Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon bezogen, und, ſollte etwas ſchlechthin (und in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böſe ſeyn, oder dafür gehalten werden, ſo würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Perſon ſelbſt, als guter oder böſer Menſch, nicht aber eine Sache ſeyn, die ſo genannt werden könnte. — Der Schmerz verringert den Werth meiner Perſon nicht im mindeſten, ſondern nur den Werth meines Zuſtandes.

26. Was wir gut nennen ſollen muſs in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens ſeyn, und das Böſe in den Augen von jedermann ein Gegenſtand des Abſcheues; mithin bedarf es, auſſer dem Sinne, zu dieſer Beurthei-

lung noch Vernunft. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären muſs.

27. Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſerer praktiſchen Vernunft gar ſehr viel, und, was unſere Natur als ſinnlicher Weſen betrifft, alles auf unſere Glückſeligkeit an, wenn dieſe, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, ſondern nach dem Einfluſſe, den dieſe Zufälligkeit auf unſere ganze Exiſtenz und die Zufriedenheit mit derſelben hat, beurtheilt wird; aber alles überhaupt kommt darauf doch nicht an.

28. Der Menſch iſt ein bedürftiges Weſen, ſo fern er zur Sinnenwelt gehört, und ſo fern hat ſeine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, ſich um das Intereſſe derſelben zu bekümmern, und ſich praktiſche Maximen, auch in Abſicht auf die Glückſeligkeit dieſes, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen. Aber er iſt doch nicht ſo ganz Thier, um gegen al-

les

les, was Vernunft für ſich ſelbſt ſagt, gleichgültig zu ſeyn, und dieſe bloſs zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloſse Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daſs er Vernunft hat, wenn ſie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen ſoll, was bey Thieren der Inſtinkt verrichtet; ſie wäre alsdenn nur eine beſondere Manier, deren ſich die Natur bedient hätte, um den Menſchen zu demſelben Zwecke, dazu ſie Thiere beſtimmt hat, auszurüſten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu beſtimmen. Er bedarf alſo freylich, nach dieſer einmahl mit ihm getroffenen Naturanſtalt, Vernunft, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat ſie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an ſich gut oder böſe iſt, und worüber reine, ſinnlich gar nicht intereſſirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, ſondern dieſe Beurtheilung von jener gänzlich zu unterſcheiden, und ſie zur oberſten Bedingung des letzteren zu machen.

29. Da nun die Begriffe des Guten und Böſen, als Folgen der Willensbeſtimmung a priori, auch ein reines praktiſches Princip,

mithin eine Kaufsalität der reinen Vernunft vorausfetzen: fo beziehen fie fich, urfprünglich, nicht (etwa als Beftimmungen der fynthetifchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anfchauungen in einem Bewufstleyn) auf Objekte, wie die reinen Verftandesbegriffe, oder Kategorien der theoretifch gebrauchten Vernunft, fie fetzen diefe vielmehr als gegeben voraus: fondern fie find insgefammt modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kaufsalität, fo fern der Beftimmungsgrund in derfelben in der Vernunftvorftellung eines Gefetzes derfelben befteht, welches als Gefetz der Freyheit, die Vernunft fich felbft giebt und dadurch fich a priori als praktifch beweifet.

30. Da indeffen die Handlungen, einerfeits zwar unter einem Gefetze, das kein Naturgefetz, fondern ein Gefetz der Freyheit ift, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Wefen, andererfeits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt zu den Erfcheinungen gehören, fo werden die Beftimmungen einer praktifchen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verftandes gemäfs, aber nicht in der Abficht eines theoretifchen Gebrauchs deffelben, um das Mannigfaltige der (finnlichen) Anfchauung

unter

LB Coburg

unter ein Bewuſstſeyn a priori zu bringen, ſondern nur um das Mannigfaltige der Begehrungen, der Einheit des Bewuſstſeyns einer im moraliſchen Geſetze gebietenden praktiſchen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

31. Dieſe Kategorien der Freyheit, denn ſo wollen wir ſie, ſtatt jener theoretiſchen Begriffe, als Kategorien der Natur benennen, ſind, in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen, folgende:

a. Der Quantität,

Subjektiv, nach Maximen (Willensmeynungen des Individuums.

Objektiv, nach Principien (Vorſchriften.)

A priori objektive ſowohl als ſubjektive Principien der Freyheit (Geſetze.)

b. Der Qualität,

Praktiſche Regeln des Begehens (praeceptivae).

Praktiſche Regeln des Unterlaſſens (prohibitivae).

Praktiſche Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

c. Der Relation,

Auf die Perſönlichkeit.

Auf den Zuſtand der Perſon.

Wechſelſeitig einer Perſon auf den Zuſtand der anderen.

d. Der Modalität,

Das Erlaubte und Unerlaubte.

Die Pflicht und das Pflichtwidrige,

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

32. Dieſe Kategorien der Freyheit haben einen augenſcheinlichen Vorzug vor den Kategorien der Natur, daſs, da dieſe nur Gedankenformen ſind, welche nur unbeſtimmt Objekte überhaupt für jede uns mögliche Anſchauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, jene hingegen, da ſie auf die Beſtimmung einer freyen Willkühr gehen, (der zwar keine Anſchauung, völlig korreſpondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bey keinen Begriffen des theoretiſchen Gebrauchs unſeres Erkenntniſsvermögens Statt findet, ein reines praktiſches Geſetz a priori zum Grunde liegen hat,) als praktiſche Elementarbegriffe ſtatt der Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft ſelbſt liegt, ſondern anderwärts

wärts, nämlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muſs, die Form eines reinen Willens in ihr, mithin dem Denkungsvermögen ſelbſt, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geſchieht, daſs, da es in allen Vorſchriften der reinen praktiſchen Vernunft nur um die Willensbeſtimmung, nicht um die Naturbedingungen (des praktiſchen Vermögens) der Ausführung ſeiner Abſicht zu thun iſt, die praktiſchen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberſte Princip der Freyheit ſogleich Erkenntniſſe werden und nicht auf Anſchauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus dieſem merkwürdigen Grunde, weil ſie die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, (die Willensgeſinnung) ſelbſt hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretiſcher Begriffe iſt. Nur muſs man wohl bemerken, daſs dieſe Kategorien nur die praktiſche Vernunft überhaupt angehen, und ſo in ihrer Ordnung, von den moraliſch noch unbeſtimmten, und ſinnlichbedingten, zu denen, die ſinnlichunbedingt, bloſs durchs moraliſche Geſetz beſtimmt ſind, fortgehen.

33. Es iſt bey der Subſumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung un-

ter einem reinen praktischen Gesetze nicht um die Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema (wenn dieses Wort hier schicklich ist) eines Gesetzes selbst zu thun, weil die Willensbestimmung (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Kausalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen. Dem Gesetze der Freyheit, (als einer gar nicht sinnlichbedingten Kausalität, mithin auch dem Begriffe des unbedingt Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnissvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft,) welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir

da-

daher den Typus des Sittengesetzes nennen.

34. Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest.

35. Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme.

36. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sey, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen; so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten.

37. Das Bewusstseyn einer freyen Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Ver-

Vernunft angethan wird, verbunden, ist die Achtung fürs Gesetz.

38. Das Gesetz, was diese Achtung fordert und auch einflöst, ist kein anderes, als das moralische; denn kein anderes schliefst alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus.

39. Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heifst Pflicht, welche, um dieser Ausschliessung willen, in ihrem Begriffe praktische Nöthigung, das ist, Bestimmung zu Handlungen, so ungerne, wie sie auch geschehen mögen, enthält.

40. Das Gefühl, das aus dem Bewufstseyn dieser Nöthigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, was von einem Gegenstande der Sinne gewirkt würde, sondern allein praktisch, das ist, durch eine vorhergehende (objektive) Willensbestimmung und Kausalität der Vernunft, möglich; ist eben die Achtung fürs moralische Gesetz selbst, ist das so oft und sehr verkannte moralische Gefühl.

41. Es enthält alſo dieſes moraliſche Gefühl, als Unterwerfung unter ein Geſetz, das iſt, als Gebot, (welches für das ſinnlich - afficirte Subjekt Zwang ankündigt,) keine Luſt, ſondern, ſo fern, vielmehr Unluſt an der Handlung in ſich. Dagegen aber, da dieſer Zwang bloſs durch Geſetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch Erhebung, und die ſubjektive Wirkung aufs Gefühl, ſo fern davon reine praktiſche Vernunft die alleinige Urſache iſt, kann alſo bloſs Selbſtbilligung in Anſehung der letzteren heiſsen, indem man ſich dazu ohne alles Intereſſe, bloſs durchs Geſetz beſtimmt erkennt, und ſich nunmehr eines ganz anderen, dadurch ſubjektiv hervorgebrachten, Intereſſe, welches rein praktiſch und frey iſt, bewuſst wird, welches an einer pflichtmäſſigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anräthig iſt, ſondern die Vernunft durchs praktiſche Geſetz ſchlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt.

42. Der Begriff der Pflicht fordert alſo an der Handlung, objektiv, Uebereinſtimmung mit dem Geſetze, an der Maxime derſelben aber, ſubjektiv, Achtung fürs

Ge-

Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe.

43. Das moralische Gesetz ist für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit: Pflicht und Schuldigkeit aber sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freyheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stuffe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

44. Pflicht! du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bey sich führt in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst ins Gemüth Eingang findet, und doch sich selbst wider

Wil-

Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

45. Es kann nichts Minderes seyn, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirischbestimmbare Daseyn des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist.) unter sich hat. Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, das ist, die Freyheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt ge-

gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beyden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweyte und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss.

46. Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig seyn. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freyheit. Eben um dieser willen, ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschrankt, es nämlich keiner

ner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemahls bloss als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe bey, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

47. Die Unterscheidung des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht so fort Entgegensetzung beyder, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht seyn, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie, (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben, (z. B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann un-

unmittelbar niemahls Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht ſeyn.

48. Die reine praktiſche Vernunft ſucht zu dem praktiſch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniſs beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Beſtimmungsgrund des Willens, ſondern, wenn dieſer auch (im moraliſchen Geſetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenſtandes der reinen praktiſchen Vernunft, unter dem Namen des höchſten Guts.

49. Das höchſte Gut mag aber immer der ganze Gegenſtand einer reinen praktiſchen Vernunft, das iſt, eines reinen Willens ſeyn, ſo iſt es darum doch nicht für den Beſtimmungsgrund deſſelben zu halten, und das moraliſche Geſetz muſs allein als der Grund angeſehen werden, jenes, und deſſen Bewirkung oder Beförderung, ſich zum Objekte zu machen.

50. Sollte es ſich aber in der Feſtſetzung nachfolgender Reſultate über die Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gute finden, daſs in dieſem Begriffe das moraliſche Geſetz, als oberſte Bedingung, ſchon mit eingeſchloſſen iſt: ſo iſt alsdann das höchſte

Gut

Gut nicht bloſs Objekt, ſondern auch ſein Begriff, und die Vorſtellung der durch unſere praktiſche Vernunft möglichen Exiſtenz deſſelben zugleich der Beſtimmungsgrund des reinen Willens; weil alsdann in der That das in dieſem Begriffe ſchon eingeſchloſſene und mitgedachte moraliſche Geſetz und kein anderer Gegenſtand, nach dem Princip der Autonomie, den Willen beſtimmt.

51. Das Höchſte kann das Oberſte (ſupremum) oder auch das Vollendete (conſummatum) bedeuten. Das erſtere iſt diejenige Bedingung, die ſelbſt unbedingt, das iſt, keiner andern untergeordnet iſt (originarium); das zweyte, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch gröſſeren Ganzen von derſelben Art iſt (perfectiſſimum).

52. Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu ſeyn) iſt die oberſte Bedingung alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag, mithin auch aller unſerer Bewerbung um Glückſeligkeit, mithin das oberſte Gut.

53. Darum iſt Tugend aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenſtand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Weſen; denn, um das zu

ſeyn, wird auch Glückſeligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloſs in den partheyiſchen Augen der Perſon, die ſich ſelbſt zum Zwecke macht, ſondern ſelbſt im Urtheile einer unpartheyiſchen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an ſich betrachtet. Denn der Glückſeligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derſelben nicht theilhaftig zu ſeyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Weſens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein ſolches zum Verſuche denken, gar nicht zuſammen beſtehen.

54. So fern nun Tugend und Glückſeligkeit zuſammen den Beſitz des höchſten Gutes in einer Perſon, hiebey aber auch Glückſeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perſon und deren Würdigkeit glücklich zu ſeyn) ausgetheilt, das höchſte Gut einer möglichen Welt ausmachen: ſo bedeutet dieſes das Ganze, das vollendete Gute, worinn doch Tugend immer, als Bedingung, das oberſte Gut iſt, weil es weiter keine Bedingung über ſich hat, Glückſeligkeit immer etwas, was dem, der ſie beſitzt, zwar angenehm, aber nicht für ſich allein ſchlechterdings und in aller Rückſicht gut iſt, ſondern jederzeit

das

das moralische, gesetzmässige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

55. Zwey in einem Begriffe nothwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft seyn, und zwar entweder so, dass diese Einheit als analytisch (logische Verknüpfung) oder als synthetisch (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Kaussalität betrachtet wird.

56. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, dass die Bestrebung tugendhaft zu seyn und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwey verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte: oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, dass Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewusstseyn der ersteren unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe.

57. Da aber Glückseligkeit und Sittlichkeit zwey specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten

Guts ſind: ſo kann ihre Verbindung nicht analytiſch erkannt werden, ſondern ſie muſs ſynthetiſch, und zwar als Verknüpfung der Urſache mit der Wirkung gedacht werden; weil ſie ein praktiſches Gut, das iſt, was durch Handlung möglich iſt, betrifft.

58. Es muſs alſo entweder die Begierde nach Glückſeligkeit die Bewegurſache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muſs die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn.

59. Der erſte von den zwey Sätzen, daſs das Beſtreben nach Glückſeligkeit einen Grund tugendhafter Geſinnung hervorbringe, iſt ſchlechterdings falſch; weil Maximen, die den Beſtimmungsgrund des Willens in das Verlangen nach ſeiner Glückſeligkeit ſetzen, gar nicht moraliſch ſind, und keine Tugend gründen können.

60. Der zweyte aber, daſs Tugendgeſinnung nothwendig Glückſeligkeit hervorbringe, iſt nicht ſchlechterdings, ſondern nur ſo fern ſie als die Form der Kauſsalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und, mithin, wenn ich das Daſeyn in derſelben für die einzige Art der Exiſtenz des vernünftigen Weſens annehme, alſo nur bedingterweiſe falſch.

61. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daſeyn auch als Noumenon in einer Verſtandeswelt zu denken, ſondern ſogar am moraliſchen Geſetze einen rein intellektuellen Beſtimmungsgrund meiner Kauſsalität (in der Sinnenwelt) habe, ſo iſt es nicht unmöglich, daſs die Sittlichkeit der Geſinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren, (vermittelſt eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zuſammenhang, als Urſache, mit der Glückſeligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloſs Objekt der Sinne iſt, niemahls anders als zufällig Statt finden und zum höchſten Gute nicht zulangen kann.

62. Das höchſte Gut iſt alſo der nothwendige höchſte Zweck eines moraliſch beſtimmten Willens, ein wahres Objekt der praktiſchen Vernunft; denn es iſt praktiſch möglich, und die Maximen des letzteren, die ſich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objektive Realität.

63. Die Bewirkung des höchſten Guts in der Welt iſt das nothwendige Objekt eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens. In dieſem aber iſt die völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum

moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muss also ebensowohl möglich seyn, als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen.

64. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter

ich

ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.)

65. Das moralische Gesetz muss auch zur Möglichkeit des zweyten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, eben so uneigennützig, wie vorher, aus blosser unpartheyischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseyns einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, das ist, die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Objekt unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden ist) nothwendig gehörig, postuliren.

66. Glückseligkeit ist nämlich der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der

Freyheit, durch Beſtimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinſtimmung derſelben zu unſerem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig ſeyn ſollen; das handelnde vernünftige Weſen in der Welt aber iſt doch nicht zugleich Urſache der Welt und der Natur ſelbſt. Alſo iſt in dem moraliſchen Geſetze nicht der mindeſte Grund zu einem nothwendigen Zuſammenhange zwiſchen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückſeligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Weſens, welches eben darum durch ſeinen Willen nicht Urſache dieſer Natur ſeyn, und ſie, was ſeine Glückſeligkeit betrifft, mit ſeinen praktiſchen Grundſätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einſtimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktiſchen Aufgabe der reinen Vernunft, das iſt, der nothwendigen Bearbeitung zum höchſten Gute, ein ſolcher Zuſammenhang als nothwendig poſtulirt: wir ſollen das höchſte Gut (welches alſo doch möglich ſeyn muſs) zu befördern ſuchen. Alſo wird auch das Daſeyn einer von der Natur unterſchiedenen Urſache der geſammten Natur, welche den Grund dieſes Zuſammenhangs, nämlich der genauen Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, poſtulirt. Dieſe oberſte

ſte Urſache aber ſoll den Grund der Uebereinſtimmung der Natur nicht bloſs mit einem Geſetze des Willens der vernünftigen Weſen, ſondern mit der Vorſtellung dieſes Geſetzes, ſo fern dieſe es ſich zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens ſetzen, alſo nicht bloſs mit den Sitten der Form nach, ſondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derſelben, das iſt, mit ihrer moraliſchen Geſinnung, enthalten. Alſo iſt das höchſte Gut in der Welt nur möglich, ſofern eine oberſte Natur angenommen wird, die eine der moraliſchen Geſinnung gemäſſe Kauſalität hat. Nun iſt ein Weſen, das der Handlungen nach der Vorſtellung von Geſetzen fähig iſt, eine Intelligenz (vernünftig Weſen) und die Kauſalität eines ſolchen Weſens nach dieſer Vorſtellung der Geſetze ein Wille deſſelben. Alſo iſt die oberſte Urſache der Natur, ſo fern ſie zum höchſten Gute vorausgeſetzt werden muſs, ein Weſen, das durch Verſtand und Willen die Urſache (folglich der Urheber) der Natur iſt, das iſt, Gott. Folglich iſt das Poſtulat der Möglichkeit des höchſten abgeleiteten Guts, (der beſten Welt) zugleich das Poſtulat der Wirklichkeit eines höchſten urſprünglichen Guts, nämlich der Exiſtenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns,

das

das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniss, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniss verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes Statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, das ist, es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen.

67. Diese moralische Nothwendigkeit ist subjektiv, das ist, Bedürfniss, und nicht objektiv, das ist, selbst Pflicht; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloss den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht).

68. Auch wird unter dieser moralischen Nothwendigkeit nicht verstanden, dass die Annehmung des Daseyns Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, nothwendig sey; denn dieser beruht lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst. Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zur Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postulirt werden kann, die aber unsere Vernunft nicht

an-

anders denkbar findet, als unter Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz, deren Daſeyn anzunehmen, alſo mit dem Bewuſstſeyn unſerer Pflicht verbunden iſt, ob zwar dieſe Annehmung ſelbſt für die theoretiſche Vernunft gehört, in Anſehung deren allein ſie als Erklärungsgrund betrachtet, Hypotheſe, in Beziehung aber auf die Verſtändlichkeit eines uns doch durchs moraliſche Geſetz aufgegebenen Objekts (des höchſten Guts) mithin eines Bedürfniſſes in praktiſcher Abſicht, Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube, heiſſen kann, weil bloſs reine Vernunft, ſowohl ihrem theoretiſchen als praktiſchen Gebrauche nach, die Quelle iſt, daraus er entſpringt. *)

Die

*) Die Kritik der reinen und der praktiſchen Vernunft hat, urtheilt Reinhold (Briefe üb. d. Kant. Philoſ. B. II. Br. 8. S. 263. ff.) den Begriff von der Freyheit nur angedeutet, keineswegs aber mit denjenigen Merkmahlen aufgeſtellt, die ſeinen Gegenſtand von allen andern unterſcheiden. Sie hat noch keine Erklärung davon geben können, weil ſie dieſelbe nur erſt möglich machen konnte und muſste; auch haben die Kantiſchen Schriften überhaupt den beſtimmten Begriff, der das logiſche Weſen des Willens enthält, nur erſt vorbereitet, keineswegs ſchon geliefert. Sie beſchreiben den

Wil-

Die Kritik der teleologischen Urtheilskraft *) verbreitet über manche der bisher mitgetheilten Grundsätze Kants neues und helles Licht; besonders durch folgende Behauptungen:

Ein Ding der Natur besitzt äussere Zweckmässigkeit, wenn es einem andern als Mittel

Willen bald durch dieses, bald durch jenes Merkmahl, das zwar denselben jedesmahl nach der Rücksicht, in der von ihm die Rede ist, bestimmt genug bezeichnet, aber welches, in andern Rücksichten gebraucht, ihn mit andern Dingen vermengen würde. Kants Aeusserungen von dem Willen sollten, seiner eigenen Absicht nach, immer nur eine gewisse Bestimmung des Willens, die mit andern zum Wesen desselben gehört, nie aber das Wesen selbst ausdrücken. Wenn er daher den Willen bald „Kausalität der Vernunft,“ bald „ein Vermögen nach Principien, oder nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln,“ bald „ein Vermögen, etwas gemäss einer Idee hervorzubringen,“ nennt: so ist es seine Schuld nicht, wenn diese Redensarten, die, als blosse Expositionen von ihm gebraucht, völlig wahr sind, von seinen Schülern zu Definitionen erhoben, und eben dadurch schlechterdings unwahr werden.

*) S. den zweyten Theil der Kritik der Urtheilskraft.

tel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäſſigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B. Erden, Luft, Waſſer u. ſ. w., gleichwohl äuſſerlich, d. i., im Verhältniſs auf andere Weſen, ſehr zweckmäſſig ſeyn; aber dieſe müſſen jederzeit organiſirte Weſen, d. i., Naturzwecke ſeyn, denn ſonſt könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden. So können Waſſer, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angeſehen werden, weil dieſe an ſich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung alſo ihre Urſache niemahls unter dem Prädikate eines Mittels (das dazu nützte) vorgeſtellt werden kann.

Wenn man das Gewächsreich anſieht, ſo könnte man anfänglich durch die unermeſsliche Fruchtbarkeit, durch welche es ſich beynahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein bloſses Produkt des Mechanism der Natur, welches ſie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniſs aber der unbeſchreiblich weiſen Organiſation in demſelben läſst uns an dieſem Gedanken nicht haften, ſondern veranlaſst die Frage: wozu ſind dieſe Geſchöpfe

da?

da? Wenn man ſich antwortet für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es ſich in ſo mannigfaltige Gattungen über die Erde habe verbreiten können; ſo kommt die Frage wieder: wozu ſind denn dieſe Pflanzenverzehrenden Thiere da? Die Antwort würde etwa ſeyn: für die Raubthiere, die ſich nur von dem nähren können, was Leben hat. Endlich iſt die Frage: wozu ſind dieſe ſammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menſchen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn ſein Verſtand von allen jenen Geſchöpfen machen lehrt; und er iſt der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein Syſtem von Zwecken ausmachen, weil er das einzige Weſen auf derſelben iſt, welches ſich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäſſig gebildeten Dingen durch ſeine Vernunft ein Syſtem der Zwecke machen kann.

Wenn nun dasjenige im Menſchen ſelbſt angetroffen werden muſs, was als Zweck durch ſeine Verknüpfung mit der Natur befördert werden ſoll; ſo muſs entweder der Zweck von der Art ſeyn, daſs er ſelbſt durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann; oder es iſt die Tauglichkeit und

und Geschicklichkeit zu allerley Zwecken, wozu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweyte die Kultur des Menschen seyn.

Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instinkten abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine blosse Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloss empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand; er ändert sogar diesen so oft, dass die Natur, wenn sie auch seiner Willkühr gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff, und so mit dem Zweck, den jeder sich willkührlicherweise vorsetzt, übereinzustimmen. Aber, selbst wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfniss, worinn unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder, andererseits, die Geschicklichkeit, sich eingebil-

dete Zwecke zu verschaffen noch so hoch steigern wollten: so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der That sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freyheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden. Andrerseits ist so weit gefehlt: daſs die Natur ihn zu ihrem besondern Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, daſs sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern groſsen und kleinen Thieren u. d. gl. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier; noch mehr aber, daſs das Widersinnische der Naturanlagen in ihm ihn noch in selbst ersonnene Plagen und noch andere von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarey der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstöhrung seiner eigenen Gattung arbeitet, daſs selbst bey der wohlthätigsten Natur ausser uns, der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellet wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfäng-

lich ist. Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke; zwar Princip in Ansehung manches Zwecks, wozu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht; aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäſsigkeit im Mechanism der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkührlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich, daſs er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck, seyn könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muſs.

Um aber auszufinden, worein wir am Menschen wenigstens jenen letzten Zweck der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst thun muſs, um Endzweck zu seyn, heraussuchen, und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von

der Natur erwarten darf. Von der letztern Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur ausser und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird; das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammen zu stimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freyen Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freyheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck seyn, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beyzulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloss das vornehmste Werkzeug zu seyn, Ordnung und Einhelligkeit in der ver-

vernunftlosen Natur ausser ihm zu stiften.)

Aber nicht jede Kultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der Geschicklichkeit ist freylich die vornehmste subjektive Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend, den Willen in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke, zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken wesentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Kultur der Zucht (Disciplin) nennen könnte, ist negativ, und besteht in der Befreyung des Willens von dem Despotism der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden beygegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachlässigen, oder gar zu verletzen, indess wir doch frey genug sind, sie anzuziehen, oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die gröſste Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muſse anderer, besorget, welche die minder nothwendigen Stücke der Kultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Klasse sich denn doch manches von der Kultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachsen im Fortschritte derselben (dessen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt, Luxus heiſst) auf beyden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der andern durch innere Ungenügsamkeit; aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hierbey erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter einander, wo dem Abbruche

der

der einander wechselseitig widerstreitenden Freyheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heisst, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die grösste Entwickelung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenn gleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein Weltbürgerliches Ganze, d. i., ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich. In dessen Ermangelung, und bey dem Hindernisse, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornehmlich bey denen die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, ist der Krieg (theils in welchem sich Staaten zerspalten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein grösseres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich: der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmässigkeit mit der Freyheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, und ungeachtet der

ſchrecklichſten Drangſale, womit er das menſchliche Geſchlecht belegt, und der vielleicht noch gröſſeren, womit die beſtändige Bereitſchaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr iſt (indeſſen die Hoffnung zu dem Ruheſtande einer Volksglückſeligkeit ſich immer weiter entfernt) alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchſten Grade zu entwickeln.

Was die Diſciplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Abſicht auf unſere Beſtimmung, als einer Thiergattung, ganz zweckmäſſig iſt, die aber die Entwickelung der Menſchheit ſehr erſchweren; ſo zeigt ſich doch auch in Anſehung dieſes zweyten Erforderniſſes zur Kultur ein zweckmäſſiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur ſelbſt liefern kann, empfänglich macht. Das Uebergewicht der Uebel, welche die Verfeinerung des Geſchmacks bis zur Idealiſirung deſſelben, und ſelbſt der Luxus in Wiſſenſchaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausſchüttet, iſt nicht zu beſtreiten: dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungeſtüm derjenigen Neigungen, welche mehr

der Thierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (der Neigungen des Genusses), immer mehr abzugewinnen, und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen läſst, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyranney des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: indeſs die Uebel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht unterzuliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen.

Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf, den die Natur, weil er unbedingt ist, nicht bewirken und der Idee desselben gemäſs hervorbringen kann. Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche

Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre; und dieses gilt nicht bloss von der Natur ausser uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden): wohl zu verstehen, dass ich in mir nur das betrachte was Natur ist. Ein Ding aber, was nothwendig, seiner objektiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, muss von der Art seyn, dass es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als bloss seiner Idee, abhängig ist.

Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kaussalität teleologisch, d. i., auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig, vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freyheit) und sogar das Gesetz der Kaussalität, sammt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.

Von

Von dem Menſchen nun (und ſo jedem vernünftigen Weſen der Welt), als einem moraliſchen Weſen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er exiſtire. Sein Daſeyn hat den höchſten Zweck ſelbſt in ſich, dem, ſoviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigſtens welchem zuwider er ſich keinem Einfluſſe der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Exiſtenz nach abhängige Weſen, einer nach Zwecken handelnden oberſten Urſache bedürfen, ſo iſt der Menſch der Schöpfung Endzweck; denn ohne dieſen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollſtändig gegründet; und nur im Menſchen, aber auch in dieſem nur als Subjekte der Moralität, iſt die unbedingte Geſetzgebung in Anſehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn alſo allein fähig macht ein Endzweck zu ſeyn, dem die ganze Natur teleologiſch untergeordnet iſt. —

Es wäre möglich, daſs Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdenn wäre ſie auch ihr letzter Zweck. Wenigſtens kann man a priori nicht einſehen, warum die Natur nicht ſo eingerichtet ſeyn ſollte, weil durch ihren Mechanism dieſe Wirkung,

we-

wenigstens so viel wir einsehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Kaussalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Naturursachen unmöglich; denn das Princip ihrer Bestimmung zum Handeln ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist, und ihr Subjekt dadurch zum Endzwecke der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualificirt. — Glückseligkeit dagegen ist, nach dem Zeugniss der Erfahrung, nicht einmahl ein Zweck der Natur in Ansehung der Menschen, mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen: weit gefehlt, dass sie ein Endzweck der Schöpfung seyn sollte. Menschen mögen sie sich immer zu ihrem letzten subjektiven Zwecke machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menschen existiren müssen? so ist von einem objektiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existiren, denen jene oberste Ursache wohlthun könne; so widerspricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft (nämlich die

Ueber-

Uebereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung). Diess beweiset, dass die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also nur als moralisches Wesen, Endzweck der Schöpfung seyn könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge nach Massgabe der Uebereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseyns, in Verbindung stehe. —

Die Physikotheologie ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen. Eine Moraltheologie (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursachen und ihre Eigenschaften zu schliessen.

Dass der erstere Versuch nothwendig misslingen muss, beweist Kant indem er zeigt, dass der Endzweck der Natur, dessen Begriff zu diesem Behufe als gegeben vorausgesetzt werden müsste, ganz ausserhalb der Natur liegt, und dass alle empirischen Naturzwecke es schlechterdings unausgemacht lassen, ob das verständige Wesen

ſen, das durch dieſelben vorausgeſetzt wird, von dem überſinnlichen, unbegreiflichen und völlig unbekannten Subſtratum der Sinnenwelt verſchieden ſey oder nicht, endlich oder unendlich ſey, eine Endabſicht gehabt habe, oder durch innere Naturnothwendigkeit zur zweckmäſſigen Einrichtung der Sinnenwelt beſtimmt worden ſey. —

Dagegen gelingt die Phyſikotheologie ſehr wohl als Vorbereitung zu dem andern Verſuche, als Propädeutik zur Ethikotheologie. Denn dieſe vermag allein, wie unſer Philoſoph ſehr ſcharfſinnig entwickelt, einen beſtimmten Begriff von einem von der Natur weſentlich verſchiedenen Urweſen aufzuſtellen, welches die Natur einem auſſerhalb der Natur (in der Freyheit) gelegenen, aber vermittelſt der Natur zu bewirkenden, ſchlechthin nothwendigen Zwecke gemäſs (die phyſiſche Natur, dem Endzweck der moraliſchen angemeſſen) hervorbringt und regiert, wodurch nicht nur die phyſiſche Teleologie, die nur Zwecke aufweiſen kann, durch den Endzweck der moraliſchen ergänzt, ſondern auch durch das Bewuſstſeyn der abſoluten Nothwendigkeit des Endzwecks freyer Weſen ſchon für ſich al-

allein ein Glauben an das Daſeyn eines ſolchen Urhebers begründet wird, ohne welchen wir uns die phyſiſche Natur keineswegs als dem Endzweck der moraliſchen durchgängig angemeſſen denken könnten.

Die Hauptmomente des moraliſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes ſind folgendermaſſen vorgetragen:

Das moraliſche Geſetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unſerer Freyheit, verbindet uns für ſich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung abzuhängen; aber es beſtimmt uns doch auch, und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzuſtreben es uns verbindlich macht: und dieſer iſt das höchſte, durch Freyheit mögliche Gut in der Welt.

Die ſubjektive Bedingung, unter welcher der Menſch (und nach allen unſeren Begriffen auch jedes vernünftige endliche Weſen) ſich, unter dem obigen Geſetze, einen Endzweck ſetzen kann, iſt die Glückſeligkeit. Folglich das höchſte in der Welt mögliche, und ſo viel an uns iſt, als Endzweck zu befördernde, phyſiſche Gut iſt

Glück-

Glückseligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu seyn.

Diese zwey Erfordernisse des, uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unseren Vernunftvermögen, als durch blosse Natururſachen verknüpft, und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen, unmöglich uns vorstellen. Also stimmt der Begriff von der praktischen Nothwendigkeit eines solchen Zwecks durch die Anwendung unserer Kräfte, nicht mit dem theoretischen Begriffe, von der physischen Möglichkeit der Bewirkung desselben, zusammen, wenn wir mit unserer Freyheit keine andere Kausalität (eines Mittels), als die der Natur, verknüpfen.

Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäss dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und, soweit, als das letztere nothwendig ist, soweit (d. i., in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere nothwendig anzunehmen, nämlich es sey ein Gott.

Die-

Dieses moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Daseyn Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sey; sondern dass, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse. — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit nothwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäss ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist durch sie nothwendig. Mithin ist es ein subjektiv, für moralische Wesen, hinreichendes Argument. Auch will diese Schlussfolge nicht beweisen, dass es eben so nothwendig ist, das Daseyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; mithin, wer sich vom letztern nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem ersteren los zu seyn urtheilen. Nein! nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des ersteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) müsste alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vor-

ſchrift der Sitten immer noch als ſtrenge gebunden erkennen müſſen; denn die Geſetze derſelben ſind formal und gebieten unbedingt, ohne Rückſicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniſs des Endzwecks, wie ihn die praktiſche Vernunft den Weltweſen vorſchreibt, iſt ein in ſie durch ihre Natur (als endlicher Weſen) gelegter unwiderſtehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moraliſchen Geſetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demſelben allgemein gemacht wiſſen will, und ſo die Beförderung der Glückſeligkeit, in Einſtimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Dieſen nun, ſo viel (was die erſteren betrifft) in unſerem Vermögen iſt, zu befördern, wird uns durch das moraliſche Geſetz geboten; der Ausſchlag, den dieſe Bemühung hat, mag ſeyn welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht beſteht in der Form des ernſtlichen Willens, nicht in den Mittelurſachen des Gelingens. —

Glaube (als habitus, nicht als actus) iſt die moraliſche Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretiſche Erkenntniſs unzugänglich iſt. Er iſt alſo der beharrliche Grundſatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchſten

ſten moraliſchen Endzwecks als Bedingung vorauszuſetzen nothwendig iſt, wegen der Verbindlichkeit zu demſelben als wahr anzunehmen; ob zwar die Möglichkeit deſſelben, aber eben ſowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingeſehen werden kann. Er iſt ein Vertrauen auf die Verheiſsung des moraliſchen Geſetzes; aber nicht als eine ſolche, die in demſelben enthalten iſt, ſondern die ich hineinlege, und zwar aus moraliſch hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Geſetz der Vernunft geboten ſeyn, ohne daſs dieſe zugleich die Erreichbarkeit deſſelben, wenn gleich ungewiſs, verſpreche, und hiemit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unſere Vernunft ſich dieſe allein denken kann. Der Glaube (ſchlechthin ſo genannt) iſt ein Vertrauen zu der Erreichung einer Abſicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derſelben aber für uns nicht einzuſehen iſt (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen). Der Glaube alſo, der ſich auf beſondere Gegenſtände, die nicht Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meynens ſind, bezieht (in welchem letztern Falle er, vornehmlich im hiſtoriſchen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heiſsen müſste) iſt ganz moraliſch.

Er ist ein freyes Fürwahrhalten, nicht dessen wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urtheilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir, zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freyheit, annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meynung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft (obwohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs), für die Absicht derselben hinreichend, gegründet: denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bey dem Verstoss gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objekts der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. —

Ich beschliesse diese Darstellung der von Kant über die Natur der Sittlichkeit aufgestellten Hauptresultate mit einigen Grundsätzen, die er in der, seiner neuesten Schrift *) vorgesetzten, Einleitung in die Metaphysik der Sitten vorgetragen hat.

Alle

*) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg, 1797. 8.

Alle Pflichten ſind entweder Rechtspflichten (officia juris), d. i., ſolche, für welche eine äuſſere Geſetzgebung möglich iſt, oder Tugendpflichten (officia virtutis, ſ. ethica), für welche eine ſolche nicht möglich iſt; — die letztern können aber nur darum keiner äuſſeren Geſetzgebung unterworfen werden, weil ſie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht iſt; ſich aber einen Zweck vorzuſetzen, das kann durch keine äuſſerliche Geſetzgebung bewirket werden, (weil es ein innerer Akt des Gemüths iſt); obgleich äuſſere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daſs das Subjekt ſie ſich zum Zweck macht.

Die verbindenden Geſetze, für die eine äuſſere Geſetzgebung möglich iſt, heiſſen überhaupt äuſſere Geſetze (leges externae), und der Inbegriff derſelben heiſst die Rechtslehre. Unter dieſen ſind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äuſſere Geſetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äuſſere, aber natürliche Geſetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äuſſere Geſetzgebung gar nicht verbinden (alſo ohne die letztere nicht Geſetze ſeyn würden) heiſſen poſitive Geſetze. Es kann alſo eine

äussere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte; alsdenn müsste aber doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniss, durch seine blosse Willkühr andere zu verbinden) begründete.

Ueber den Begriff von Willkühr giebt Kant folgende Erläuterung: Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäss zu handeln, heisst das Leben. Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, so fern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heisst ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstseyn des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heisst es Willkühr; ist es aber damit nicht verbunden, so heisst der Aktus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heisst der Wille. Der Wille ist also das Begehrungs-

rungsvermögen, nicht ſowohl (wie die Willkühr) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Beſtimmungsgrund der Willkühr zur Handlung, betrachtet, und hat ſelber vor ſich eigentlich keinen Beſtimmungsgrund, ſondern iſt, ſo fern ſie die Willkühr beſtimmen kann, die praktiſche Vernunft ſelbſt. Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der bloſse Wunſch enthalten ſeyn, ſo fern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt beſtimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft beſtimmt werden kann, heiſst die freye Willkühr. Die, welche nur durch Neigung (ſinnlichen Antrieb, ſtimulus) beſtimmbar iſt, würde thieriſche Willkühr (arbitrium brutum) ſeyn. Die menſchliche Willkühr iſt dagegen eine ſolche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht beſtimmt wird, und iſt alſo für ſich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen beſtimmt werden. — Mit dem Begehren oder Verabſcheuen iſt jederzeit Luſt oder Unluſt, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden, aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Luſt geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenſtandes, ſondern mit der bloſſen Vorſtellung, die man

ſich von einem Gegenſtande macht, (gleichgültig, ob das Objekt derſelben exiſtire oder nicht), ſchon verknüpft iſt. Auch geht nicht immer die Luſt oder Unluſt an dem Gegenſtande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemahl als Urſache, ſondern kann auch als Wirkung deſſelben angeſehen werden. Man kann die Luſt, welche mit dem Begehren (des Gegenſtandes, deſſen Vorſtellung das Gefühl ſo afficirt) nothwendig verbunden iſt, praktiſche Luſt nennen; ſie mag nun Urſache oder Wirkung vom Begehren ſeyn. Dagegen würde man die Luſt, die mit dem Begehren des Gegenſtandes nicht nothwendig verbunden iſt, die alſo im Grunde nicht eine Luſt an der Exiſtenz des Objekts der Vorſtellung iſt, ſondern bloſs an der Vorſtellung allein haftet, bloſs kontemplative Luſt oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letztern Art von Luſt nennen wir Geſchmack. Von dieſem wird alſo in einer praktiſchen Philoſophie, nicht als von einem einheimiſchen Begriffe, ſondern allenfalls nur epiſodiſch die Rede ſeyn. Was aber die praktiſche Luſt betrifft, ſo wird die Beſtimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher dieſe Luſt, als Urſache, nothwendig vorhergehen muſs, im engen Verſtan-

ſtande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heiſsen, und, weil die Verbindung der Luſt mit dem Begehrungsvermögen, ſofern dieſe Verknüpfung durch den Verſtand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu ſeyn geurtheilt wird, Intereſſe heiſst, ſo wird die praktiſche Luſt in dieſem Falle ein Intereſſe der Neigung, dagegen wenn die Luſt nur auf eine vorhergehende Beſtimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, ſo wird ſie eine intellektuelle Luſt und das Intereſſe an dem Gegenſtande ein Vernunftintereſſe genannt werden müſſen; denn wäre das Intereſſe ſinnlich und nicht bloſs auf reine Vernunftprincipien gegründet, ſo müſste Empfindung mit Luſt verbunden ſeyn, und ſo das Begehrungsvermögen beſtimmen können. Obgleich, wo ein bloſs reines Vernunftintereſſe angenommen werden muſs, ihm kein Intereſſe der Neigung untergeſchoben werden kann, ſo können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu ſeyn, einer Neigung, ſelbſt zu dem, was nur Objekt einer intellektuellen Luſt ſeyn kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftintereſſe einräumen, welche alsdenn aber nicht die Urſache, ſondern die Wirkung des letztern Intereſſe ſeyn würde, und die wir die ſinnenfreye Nei-

gung (propenſio intellectualis) nennen könnten. —

Ethiſch iſt eine Geſetzgebung, welche eine Handlung zur Pflicht, und dieſe Pflicht zugleich zur Triebfeder macht. Diejenige Geſetzgebung aber, welche das Letztere nicht in das Geſetz mit einſchlieſst, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht ſelbſt, zuläſst, iſt juridiſch. Man ſieht in Anſehung der letztern leicht ein, daſs dieſe von der Idee der Pflicht unterſchiedene Triebfeder, von den pathologiſchen Beſtimmungsgründen der Willkühr der Neigungen und Abneigungen und unter dieſen von denen der letzteren Art hergenommen ſeyn müſſen, weil es eine Geſetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend iſt, ſeyn ſoll. —

Erlaubt iſt eine Handlung(licitum) die der Verbindlichkeit, d. h., der Nothwendigkeit einer freyen Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft, nicht entgegen iſt; und dieſe Freyheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heiſst die Befugniſs (facultas moralis). Hieraus

ver-

versteht sich von selbst was unerlaubt (illicitum) sey.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerley Pflicht (der Handlung nach) seyn, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

That heisst eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subjekt in derselben nach der Freyheit seiner Willkühr betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Akt als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese, zusammt der Handlung selbst, können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, Kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freyen Willkühr, welches selbst der Freyheit ermangelt, heisst daher Sache (res corporalis).

Recht oder Unrecht (rectum aut minus rectum) überhaupt ist eine That, sofern sie pflichtmässig oder pflichtwidrig (factum licitum aut illicitum) ist; die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach, seyn, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige That heisst Uebertretung (reatus).

Eine unvorsetzliche Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heisst blosse Verschuldung (culpa). Eine vorsetzliche (d. i., diejenige, welche mit dem Bewusstseyn, dass sie Uebertretung sey, verbunden ist) heisst Verbrechen (dolus). Was nach äusseren Gesetzen recht ist, heisst gerecht (justum), was es nicht ist, ungerecht (injustum).

Ein Widerstreit der Pflichten (collisio officiorum, s. obligationum) würde das Verhältniss derselben seyn; durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwey einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig seyn

seyn können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln, nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (obligationes non colliduntur). Es können aber gar wohl zwey Gründe der Verbindlichkeit (rationes obligandi), deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend ist (rationes obligandi non obligantes), in einem Subjekt und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden seyn, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwey solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (fortior obligatio vincit), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (fortior obligandi ratio vincit.)

Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freyheit zusammen vereinigt werden kann.

Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freyheit der Will-

Willkühr eines jeden mit jedermanns Freyheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.

Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand, mit der Freyheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniss (dieser Widerstand) kann mit der Freyheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: dass nicht verlangt werden kann, dass dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sey, d. i., dass ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein jeder kann frey seyn, obgleich seine Freyheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äussere Handlung ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äusserlich so, dass der freye Gebrauch deiner Willkühr mit der Freyheit von jeder-

dermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freyheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sey und von andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur was recht sey vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

Mit dem Rechte ist zugleich eine Befugniss, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

Hufeland.

Eine Wirkung eines Dinges, in so fern sie in den Kräften desselben ihren Grund hat, heisst, behauptet Hufeland, in Rücksicht auf dasselbe, eine Handlung.

Wirkungen einzelner Vermögen eines Dinges sind zwar als Handlungen dieser Vermögen; nicht aber, wenn diese Vermögen nicht das eigentliche Wesen des Dinges ausmachen, genau genommen als Handlungen des Dinges selbst anzusehen.

Ein Gesetz ist eine allgemeine Regel der Nothwendigkeit von Handlungen. Naturgesetze sind allgemeine Regeln der Nothwendigkeit von dem, was zum Daseyn eines Dinges gehört. Handlungen, deren Nothwendigkeit dadurch bestimmt ist, heissen (physisch) nothwendige Handlungen. Die Nothwendigkeit der Handlungen nach diesen Gesetzen drückt man durch müssen, die Möglichkeit durch können aus.

Die Menschen haben mehrere Vermögen, deren Wirkungen aber nur auf eine Art nach Naturgesetzen da sind. Man muſs zu jeder Handlung im Menschen, welche von andern der Art nach gänzlich unterschieden ist, auch ein besonderes Vermögen in der Theorie annehmen.

Das Vermögen, sich mit dem Bewuſstseyn eigner Thätigkeit für die Wirklichwerdung einer Vorstellung zu bestimmen, heiſst der Wille (im weiteren Sinne), die Willkühr.

Mit dem Willen steht in genauester Verbindung das Vermögen der Antriebe für den Willen (das Vermögen einer Vorstellung die Eigenschaft eines Bestimmungsgrundes für den Willen zu geben) — das Begehrungsvermögen im engern Sinne, (das Vermögen der Triebe). — Zweck ist der Gegenstand einer Vorstellung, sofern die letztere als die Ursache von dem erstern angesehen wird. Ein Antrieb ist ein Zweck, sofern er dem Gemüthe vorgestellt wird, eine den Willen bestimmende Vorstellung. Die begehrende Kraft (das Vermögen in einer Substanz gedacht) heiſst der Trieb.

Die Handlungen des Willens oder der Willkühr heiſſen Willensbeſtimmungen, willkührliche Handlungen, im weitern Sinne. Sie heiſſen auch Handlungen des Menſchen im engern Sinne; denn bey denſelben tritt das Bewuſstſeyn der Thätigkeit des Menſchen (nicht eines einzelnen menſchlichen Vermögens) ein.

Jedes Begehren iſt an ſich unwillkührlich; es kann aber vom Willen als Beſtimmungsgrund für denſelben (wirklicher Antrieb) ſelbſtthätig entweder angenommen oder abgewieſen werden. Wird es angenommen, ſo wird das unwillkührliche Begehren ein willkührliches, ein Wollen.

Das wirkliche Begehren (die Willensbeſtimmung) kann entweder bloſs Begehren des Wirklichwerdens einer Vorſtellung überhaupt bleiben (die Willkühr beſtimmt bloſs ſich), oder der Wille beſtimmt zugleich andre Kräfte des Menſchen für die Wirklichwerdung einer Vorſtellung (zur Wirklichmachung der Handlung nach der Vorſtellung davon, zum Handeln). Das erſtere iſt ein bloſſes willkührliches Begehren, ein bloſſes Wollen. Das letztere

iſt

ist eigentlich eine Willenshandlung, oder willkührliche Handlung im engern Sinne. Zu den willkührlichen Handlungen im engern Sinne sind auch Unterlassungen zu rechnen, als zu welchen ebenfalls Willensbestimmungen nöthig sind.

Ein sittliches Gesetz ist ein Gesetz, dessen nothwendige Wirksamkeit bloss durch die Vorstellung desselben möglich ist. Die Nothwendigkeit einer Handlung eines vorgestellten Gesetzes wegen nennt man Sollen.

Für die willkührlichen Handlungen des Menschen im weitern Sinne kann es bloss sittliche Gesetze geben.

Das Vermögen der sittlichen Gesetze, das Vermögen des Menschen, sich selbst Gesetze für seine Handlungen vorzuschreiben, heisst die praktische Vernunft. Praktische Vernunft heisst diess Vermögen, weil die Vernunft das Vermögen der Gesetze ist.

Das Vermögen des Menschen, Lust und Unlust zu empfinden, heisst Sinnlichkeit in praktischer Rücksicht. Sinnlichkeit überhaupt heisst das Vermögen

afficirt zu werden, das Vermögen zu empfinden. Aber nur Luſt und Unluſt ſind die Gegenſtände von Empfindungen, welche auf das Handeln wirken können.

Die Selbſtbeſtimmung des Willens kann ſowohl durch ſittliche Geſetze, als durch Empfindungen von Luſt oder Unluſt veranlaſst oder geweckt werden; durch beydes aber nur ſo, daſs ſie vermittelſt des Begehrungsvermögens Antriebe für den Willen werden. Antriebe für den Willen, die aus Empfindungen von Luſt oder Unluſt entſtehen, heiſſen Antriebe der Sinnlichkeit. Das Begehrungsvermögen iſt beſtimmbar durch Vernunft und Sinnlichkeit, beſtimmend für den Willen.

Das Begehrungsvermögen erhält alſo den Stoff, welchen es zu Antrieben für den Willen erhebt, theils von der praktiſchen Vernunft, theils von der Sinnlichkeit. Im erſten Fall heiſst es das obere, im andern das untere Begehrungsvermögen.

In ſo fern in der Willkühr auch das Vermögen enthalten iſt, ſich ſelbſt nach Vorſtellungen von Geſetzen zum Handeln zu

zu bestimmen; in so fern heisst sie der Wille im engern Sinne.

Sobald Menschen über ihre Handlungen nachzudenken anfangen, und sich ihres Willens bewusst werden, werden sie sich zugleich bewusst, dass ihnen unverbrüchliche Gesetze obliegen. Man kann auch sagen: sie werden sich der nothwendigen Wirksamkeit der praktischen Vernunft bewusst. Diess Bewusstseyn der praktischen Vernunft ist vom Bewusstseyn der Willkühr wohl zu unterscheiden.

Diese Unverbrüchlichkeit der Gesetze kann nicht auf ihrem Gegenstande oder ihrem Zwecke beruhen; denn theils ist die physische Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände allein durch Erfahrung für uns erkennbar, und kann also weder nothwendig, noch schlechterdings allgemein seyn, weil diess keine Erfahrung seyn kann; theils hingen dann die Gesetze wieder davon ab, ob ich den Zweck auch begehrte, und würden also nicht unverbrüchlich oder unbedingt nothwendig, sondern durch die Begehrung des Gegenstandes immer bedingt seyn.

Daher kann ihre Unverbrüchlichkeit bloſs von dem, was nicht der Gegenſtand der Geſetze iſt, alſo von der Form (oder dem Kennzeichen) der Geſetzmäſſigkeit herzuleiten ſeyn, welche in der Vernunft (dem Vermögen der Geſetze (allein ihren Grund hat, weil ſie durch nichts anders als durch Vernunft entſtehen kann.

Da die ſittlichen Geſetze bloſs durch Vernunft möglich ſind, und allein in der Vernunft ihren Grund haben; ſo müſſen ſie allen vernünftigen Weſen gemein ſeyn, und zu dem Kennzeichen der Geſetzmäſſigkeit muſs noch das Kennzeichen der Allgemeinheit kommen.

Demnach iſt allgemeingültige Geſetzmäſſigkeit das Kennzeichen oder die Form aller Sittlichkeit, und der oberſte Grundſatz derſelben muſs heiſſen: die Vorſchriften, die du dir ſelbſt für deine Handlungen giebſt (Maximen), ſollen ſo beſchaffen ſeyn, daſs ſie allgemeine Geſetze ſeyn können, oder doch daſs du wollen kannſt, daſs ſie allgemeine Geſetze würden.

Der

Der zweyte Zuſatz zu dieſer allgemeinen Formel iſt für diejenigen Fälle, wo man bey der Prüfung der vorzunehmenden Handlungen zwar finden würde, daſs jede von zwey entgegenſtehenden Vorſchriften, beſonders betrachtet, ſich als ein allgemeines Geſetz denken lieſſe, (welches an ſich ſchon nicht immer möglich iſt), aber wovon doch eine vor der andern ſo viele Vorzüge hat, daſs man von einer nur wünſchen kann, daſs ſie ein allgemeines Geſetz würde; oder wovon in einem allgemeinen Inbegriff aller Geſetze dieſer Art nur eine von beyden, ohne in Widerſpruch mit ihren Nebengeſetzen zu gerathen, gedacht werden kann.

Von der ganzen bisherigen Gründung der Sittlichkeit laſſen ſich keine weitern oder frühern Gründe angeben, noch weniger aber Beweiſe führen; denn das Bewuſstſeyn, worauf ſich alles zuletzt gründet, iſt eine Thatſache, deren Wirklichkeit oder Erkenntniſs nicht wieder von etwas andern abzuleiten iſt, die nur durch die bloſſe Reflexion (oder durch Vergleichung des im Bewuſstſeyn vorhandenen, nicht durch Abſtraktion oder Folgerung) einleuchtet. Allein wenn ſie gleich nicht bewieſen werden kann, ſo kann ſie doch erläutert werden; und dazu

ſcheinen mir folgende Betrachtungen zu dienen:

a. Der Menſch hat über alles, was die Wirkungen und Handlungen der Vermögen ſeines Gemüths angeht, kein anderes Mittel, Erkenntniſs zu erlangen, als ſein eigenes Bewuſstſeyn: es kann alſo keineswegs befremden, wenn man auch bey der Unterſuchung der ſittlichen Handlungen darauf zurückkommen muſs.

b. Der Begriff von Sollen iſt wirklich vorhanden; allein die ganze Möglichkeit ſeiner Entſtehung beruht bloſs auf der Vernunft; der Grund derſelben iſt alſo durchaus nicht auſſer derſelben zu ſuchen.

c. Die ſittlichen Geſetze beruhen auf der Vernunft. Alles, was die Vernunft angeht, kann ich allein durch das Selbſtbewuſstſeyn wiſſen. Dieſs Bewuſstſeyn an ſich iſt aber darum nicht etwa erſt durch die neuere Philoſophie geweckt oder wirkſam geworden; es liegt bey jeder ſittlichen Vorſtellung zum Grunde. Bloſs alſo die Entwickelung jenes Begriffs, und die Erhebung deſſelben zur deutlichen Vorſtellung war den Philoſophen unſerer Zeiten vorbehalten. Durch dunkles, auch wohl klares Bewuſstſeyn war er immer vor-

vorhanden und wirksam; aber freylich war diess Bewusstseyn nicht als vorhanden und wirksam vorgestellt.

d. In den allgemeinen Begriffen von Gut und Böse, von Recht und Unrecht, kommen alle Menschen überein; sie sind bloss darinn unter einander nicht einig, welche bestimmte Handlungen gut und böse seyn? Nur also in den Gegenständen, die sie erst durch Erfahrung kennen lernen müssen, nicht in der Form, der Sittlichkeit zeigt sich die Verschiedenheit; ihre Begriffe sind daher durch genauere Untersuchungen der Form, die ihnen gemein ist, zu berichtigen.

e. Alles, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist, bloss von der Selbstthätigkeit der Vermögen des Gemüths hervorgebracht ist, kann bloss Form seyn, die sich in ihrer Anwendung auf Objekte äussert. Aber diese Form kann nachher wieder Stoff von Vorstellungen, und also vorgestellt, werden.

f. Diese Formen gründen sich nur auf die Gesetze des reinen Selbstbewusstseyns; und müssen daher als allgemeingültig für jedes mit demselben Vermögen begabte Wesen angenommen werden.

g. Man fing sonst häufig die Darstellungen der Systeme der Sittlichkeit damit an, daſs alles Gesetzen unterworfen sey und also auch der Mensch es seyn müsse. Dieſs ist aber keine nothwendige Folge, zumahl da im ersten Falle von Naturgesetzen, im zweyten aber von sittlichen Gesetzen gesprochen wird. Indessen kann es als analogische Erläuterung wohl nützlich seyn; nur muſs der Begriff von Gesetzen hier bloſs nach den Bedingungen eines vernünftigen Wesens verstanden werden.

h. Diese allgemeinen Begriffe von den sittlichen Gesetzen und der Gesetzmäſsigkeit überhaupt liegen bey allen andern philosophischen Systemen der moralischen Wissenschaften dunkel zum Grunde; denn wenn dieselben einen Zweck, der zu bewirken sey, zum Grunde legen; so bleibt immer noch die Frage übrig: warum ist man zu diesem Zweck verbunden? eine Frage, die freylich bisher nicht aufgelöst ward.

i. Die oben gegebene Darstellung ist nicht etwa bloſs dem philosophischen Verstande einleuchtend, sondern kann dem gemeinen Menschenverstande ganz verständlich gemacht werden, wenn sie nur in den ihm verständlichen Ausdrücken vorgetragen wird.

k. Sollte es ja Menſchen geben, die ſich jener unverbrüchlichen Geſetze nicht bewuſst werden könnten, (obgleich man daran mit Recht zweifeln kann: ſo würde daraus allenfalls folgen, daſs für dieſe keine Sittlichkeit gälte; allein dadurch würde die Sittlichkeit überhaupt und die Gültigkeit der gegebenen Darſtellung gar nicht aufgehoben werden. Denn, theils würde bey denſelben, da alle Menſchen zugleich vernünftige und ſinnliche Weſen ſind, und die Sittlichkeit nur auf der Vernunft beruht, die Vernunft durch die Sinnlichkeit unterdrückt worden ſeyn; theils würde das auch deswegen keinen Einwurf machen, weil die Sittlichkeit nicht auf der wirklichen Anerkennung allgemeiner Geſetze von allen denen, welche ſie, unſerer Ueberzeugung nach, anerkennen ſollten, ſondern darauf beruht, daſs der Handelnde die Vorſchriften, nach denen er handelt, als ſolche erkennt, die für jedes vernünftige Weſen allgemeine Geſetze ſeyn könnten, oder von denen er wollen kann, daſs ſie ſolche würden.

Wenn gleich die ſittlichen Geſetze nicht nach einem durch ſie zu erreichenden Zwecke beſtimmt werden können; ſo können ſie doch nicht ohne ſolchen Zweck ſeyn; nur

muſs

mufs derfelbe erft durch die angegebene Form der Sittlichkeit beftimmt werden.

Jedes vernünftige Wefen kann nicht als ein Mittel zu andern Zwecken auffer ihm angefehen und alfo keineswegs denfelben als folches untergeordnet werden, theils weil das fittliche Gefetz nicht in Beziehung auf etwas anders da ift, und alfo auch das Wefen, in dem es allein vorhanden ift, (das Subjekt des Sittengefetzes) nicht wieder um eines andern willen da feyn kann, theils weil ohne die vernünftigen Wefen gar nichts von unbedingtem Werthe würde angetroffen werden.

Würden vernünftige Wefen als Mittel für andre gebraucht werden; fo würde diefs ihre vernünftige Natur gänzlich aufheben, und es ift widerfprechend, diefs als gefetzmäffig oder erlaubt anzufehen.

Die vernünftigen Wefen enthalten den Endzweck des Vernunftlofen.

Auf die vernünftigen Wefen follen fich daher zuletzt alle Zwecke der menfchlichen Handlungen beziehen oder denfelben untergeordnet werden. Man kann daher jedes vernünftige Wefen Zweck an fich felbft nennen. Diefs macht den unbeding-

LB Coburg

dingten Werth oder die **Würde** der vernünftigen Wesen aus. — Wer daher jenen Gesetzen entgegen handelt, verkennt und verachtet die **menschliche Würde**, und da die Gesetze für alle Menschen gleich sind, verläugnet er auch seine eigne Würde, handelt **unwürdig**, und würdigt sich unter die Menschheit, für welche diese Gesetze gelten, zur Thierheit, welche nie nach Gesetzen, sondern blofs nach Trieben handeln kann, herab. — Das Gegentheil der oben vorgetragenen Behauptung kann so wenig **allgemeines Gesetz** seyn, dafs es sich vielmehr geradezu widersprechen würde.

Das Vermögen eines Wesens, sich Zwecke für seine Handlungen vorzusetzen, heifst die **Persönlichkeit** und ein mit diesem Vermögen begabtes Wesen eine **Person**.

Die Sittlichkeit eines Subjekts ist ohne **Freyheit des Willens**, d. i., Unabhängigkeit des Willens von aller physischen Nothwendigkeit der Handlungen, nicht zu denken; die **Freyheit des Willens** (im engern Sinne) ist also eine nothwendige Voraussetzung des Sittengesetzes.

Durch

Durch das Sittengesetz wird den willkührlichen Handlungen nicht immer die Bestimmung der Nothwendigkeit, sondern mehrern auch die Bestimmung der blossen Möglichkeit beygelegt, folglich sie der blossen Willkühr überlassen.

Das Sittengesetz verweiset bey diesen Handlungen jeden Menschen bloss an seine Willkühr.

Diejenigen willkührlichen Handlungen, welche durch sittliche Gesetze verboten sind, heissen unerlaubte, welche nicht verboten sind, erlaubte Handlungen.

Das Erlaubtseyn, die moralische Möglichkeit, die Möglichkeit nach Sittengesetzen, drückt man durch dürfen aus — Zu den willkührlichen Handlungen ist auch hier wieder jedes willkührliche Begehren zu rechnen.

Unter den erlaubten Handlungen sind einige durch sittliche Gesetze geboten. Diese heissen Pflichten, und zu diesen hat man Verbindlichkeit.

Pflichten und Verbindlichkeiten, deren Gegentheil sich als erlaubt gar nicht

nicht denken läſst, wobey gar keine Ausnahme zu Gunſten ſinnlicher Antriebe verſtattet iſt, ſind unerlaſslich (vollkommen), die übrigen erlaſslich (unvollkommen). Die letztern hängen alſo zum Theil von der Willkühr ab. Es kommen dabey Vorausſetzungen der Verbindlichkeit vor, die erſt beurtheilt werden müſſen. Die ſinnlichen Antriebe dürfen nie gegen die Pflicht, aber bey erlaſslichen Verbindlichkeiten wohl neben der Pflicht die Willkühr beſtimmen. Handlungen gegen erlaſsliche Pflichten können alſo zuweilen erlaubt ſeyn.

Die unerlaſslichen Pflichten und Verbindlichkeiten ſind noch entweder von einer Bedingung und Vorausſetzung, (die aber durch das ſittliche Geſetz allein beſtimmt iſt, und auf welche ſinnliche Antriebe nicht Einfluſs haben dürfen,) abhängig, (einer andern Pflicht wegen, zu deren Erfüllung die Handlung nothwendig iſt, geboten,) oder ohne alle Bedingung ſchlechterdings geboten (Pflicht an ſich). Die erſtern heiſſen bedingte, die letztern unbedingte Pflichten und Verbindlichkeiten. Die unbedingten müſſen in jedem Fall ohne alle Ausnahme beobachtet werden; die bedingten verlieren ihre Verbind-

bindlichkeit, im Fall die Bedingung fehlt. Zu den unbedingten gehören alle Pflichten, die unmittelbar aus dem Gesetz fliessen, nichts als ein vernünftiges Wesen voraussetzen. Die Pflichten des Menschen als Menschen (z. B. die Pflicht, sein Leben zu erhalten) können bedingt seyn. Bedingte Pflichten deren Bedingung vorhanden ist, sind unbedingten im Grade ihrer Verbindlichkeit gleich.

Ein durch das, andern Menschen obliegende, Sittengesetz begründetes Vermögen zu einer Willensbestimmung nennt man Befugniss. Das Sittengesetz des andern begründet für ihn in Verhältniss auf mich:

a. Erlaubniss zu Handlungen, wodurch meine Befugniss eingeschränkt;

b. Verbindlichkeit gegen mich, wodurch meine Befugniss erweitert wird.

Zu Handlungen, welche andre Menschen hindern, und zu willkührlichen Begehrungen, die andre unerfüllt lassen können, ohne ihr Sittengesetz in beyden Fällen zu übertreten, hat man keine Befugniss.

Ein

Ein durch das für den Handelnden und für andre begründete Sittengesetz bestimmtes Vermögen zu einer Willensbestimmung (also Erlaubnifs und Befugnifs vereinigt) heifst ein Recht. — Recht ist kein sittlicher Begriff; also kein Recht des Stärkern. — Die Handlung, zu der man ein Recht hat, selbst die Sache, in Ansehung welcher man eine solche Handlung ausüben kann, (das Objekt des Rechts,) heifst auch ein Recht.

Da das sittliche Gesetz in dem Begriff des Rechts blofs die Möglichkeit einer Handlung oder eines Begehrens sichert; so ist die Materie des Rechts immer vom Begehrungsvermögen und von der Willkühr gegeben, und nur die Form des Rechts vom Sittengesetz durch die Berechtigung, welche es giebt, ertheilt. — Ein Recht kann zu gleicher Zeit durch eine Pflicht geboten seyn; dann hängt aber die Materie des Rechts nicht davon ab, dafs es durch die praktische Vernunft vorgeschrieben, sondern dafs es durch das obere Begehrungsvermögen Antrieb des Willens wird.

Ein Recht, vermöge dessen alle zur Wirklichwerdung eines Gegenstandes erfor-

derlichen Bedingungen, dem Sittengesetze nach, in die Willkühr des Berechtigten gestellt sind, kann ein vollkommnes Recht genannt werden. Ein unvollkommenes dagegen ist, wenn das Sittengesetz ausser der Willkühr des Rechthabenden noch andre Bedingungen erfordert.

Bestimmung der Willkühr mit Ueberwindung der entgegenstehenden Antriebe des Begehrungsvermögens heisst Nöthigung. Jede Bestimmung der Willkühr geschieht durch die Antriebe des Begehrungsvermögens; also werden in der Nöthigung die entgegenstehenden Antriebe durch andere überwunden.

Zwang heisst Bestimmung der Kräfte des Menschen zu einer Handlung durch äussere Ursachen mit Ueberwindung der entgegenstehenden Antriebe des Begehrungsvermögens. — Werden die Kräfte des Menschen durch seine Willkühr (also vermittelst äusserer Antriebe der Sinnlichkeit, die die Willkühr nöthigen, bestimmt, so heisst der Zwang psychologisch; werden sie unmittelbar bestimmt, so ist er mechanisch. Moralischer Zwang ist nicht denkbar.

Zwangs-

Zwangsrecht ist ein Recht zu zwingen. Man versteht auch darunter ein jedes Recht, das mit einem Recht zu zwingen verbunden ist. Man nennt Zwangspflichten solche Pflichten, deren Erfüllung erzwungen werden darf. Entgegengesetzt sind ihnen Gewissenspflichten. Eigentlich hat die erstere Bestimmung keinen Einfluss in den Begriff der Pflicht als Pflicht, ausser in so fern der Verpflichtete zugleich seine Pflicht einsehen kann, sich bey Uebertretungen dem Zwange andrer nicht zu widersetzen.

Man kann zwar alle Rechte als Gegenstand des Naturrechts ansehen; der wichtigste Gegenstand desselben aber sind die Zwangsrechte, weil es dabey eigentlich darauf ankommt, was ich gegen andre auch ohne ihren guten Willen thun darf. — Die Aufgabe für das Naturrecht betrifft aber nur die Rechtmässigkeit des Zwangs, die von der physischen Möglichkeit, Zwang auszuüben, ganz unabhängig ist.

Stand ist der Inbegriff gewisser Beziehungen eines Dinges gegen andere. In so fern auf den Stand des Menschen sich Rechte beziehen sollen, müssen diese Beziehungen rechtliche Beziehungen, d. h., solche,

auf die ſich Rechte anwenden laſſen, und der Stand ein rechtlicher ſeyn.

Naturſtand iſt hier dem bürgerlichen Stande entgegengeſetzt. Er iſt demnach der Inbegriff der rechtlichen Beziehungen, welche dem Menſchen auſſer dem Staat zukommen.

Der Naturſtand im Naturrecht braucht keine weitere Beſtimmung, und jeder andre Zuſatz, der nicht aus der hier angegebnen Beſtimmung flieſst, muſs aus dem Begriff deſſelben entfernt werden. Folglich iſt dieſer Naturſtand bloſſe Idee.

Das Naturrecht im engern Sinne iſt die Wiſſenſchaft, welche die Rechte, vorzüglich aber die Zwangsrechte des Menſchen im Naturſtande lehrt.

Der Menſch lebt faſt allenthalben im Staate, gewiſs nirgends in dem oben beſtimmten Naturſtande; folglich kann man für dieſen nicht Rechte lehren wollen.

Die Rechte des Menſchen im Naturſtande haben auf ſeine Rechte nach Errichtung der Staaten groſsen Einfluſs; alſo iſt es deswegen wichtig, ſie genau zu kennen;

nen; und demnach ist das Naturrecht eigentlich zu keinem Zwecke brauchbar, als um die Rechte der Menschen im Staate darnach zu beurtheilen. —

Durch die Verbindung der praktischen Vernunft mit der Sinnlichkeit in einem und ebendemselben Wesen, welche beyde Vermögen Antriebe für den Willen hergeben, muss die Freyheit für alle Willensbestimmungen desselben Wesens gesetzmässig seyn, sobald sie nur dem Sittengesetz nicht entgegen sind. Folglich ist Freyheit der Willkühr gesetzmässig; das Sittengesetz legt ihr Berechtigung bey. — Gesetzmässig, d. h. dem Gesetze nicht entgegen; darum nicht immer gesetzlich oder geboten. — Jedes vernünftige Wesen hat demnach ein Recht der Persönlichkeit. Sobald vernünftige Wesen sich nach andrer Willkühr richten müssten, so würden sie bloss zu Mitteln für Zwecke, die nicht sie, sondern andere für sie, gewählt hätten, gebraucht werden, welches dem Sittengesetz entgegen wäre. — Die Berechtigung der Freyheit der Willkühr macht darum diese nicht gesetzlos; sie erklärt nur die nicht durch das Sittengesetz nothwendig bestimmten Handlungen

für unabhängig von diesem und vom Zwange andrer.

Der Grundsatz aller Rechte ist demnach: Jeder Mensch hat ein Recht, alles zu wollen, was nicht als verboten nach allgemeingültigen Gesetzen gedacht werden muss. — Man kann es auch so ausdrücken: Jeder Mensch hat ein Recht, alles zu wollen, womit die Würde der menschlichen Natur, die Persönlichkeit des Menschen, bestehen kann; wobey der Mensch nicht als Mittel zu etwas anderm behandelt wird.

Wird unter diesem Wollen bloss ein willkührliches Begehren gedacht, so ist dadurch der Grundsatz der unvollkommnen Rechte; wird aber eine Willenshandlung im engern Sinne verstanden, so ist der Grundsatz der vollkommnen Rechte bestimmt.

Die Pflicht, den vollkommnen Rechten andrer nicht entgegen zu handeln, heisst die Gerechtigkeit; die Pflicht, den unvollkommnen Rechten andrer gemäss zu handeln, und besonders seine eignen vollkommnen Rechte freywillig durch jene zu beschränken, heisst die Billigkeit.

Der

Der Gebrauch der Freyheit ist erlaubt, folglich sind auch andre verbunden, ihn nicht zu hindern. Zwang setzt immer Einschränkung der Freyheit eines Menschen durch fremde Willkühr voraus. Demnach ist Zwang jedem Menschen gegen andre unerlaubt.

Da das Sittengesetz jeden Menschen zum Gebrauch der gesetzmässigen Freyheit vollkommen berechtigt; so kann es andern, ohne Widerspruch desselben mit sich selbst, nicht erlauben, einen Menschen an dem gesetzmässigen Gebrauch derselben zu hindern.

Die Befreyung vom Zwange kann daher nicht anders gesetzlich seyn, ausser in so fern sie nicht offenbar gesetzwidrige (ganz illegale) Handlungen betrifft. Da nun aber das Sittengesetz die vollkommenen Rechte bloss von der Willkühr des Berechtigten abhängen läst, folglich die ihre Ausübung verhindernden Handlungen nie erlauben, die darauf gehende Freyheit nie für gesetzmässig erklären kann; so können auch auf diese illegalen Handlungen keine Rechte gehen, und jeder Mensch ist also zugleich berechtigt, alle ein vollkomm-

nes Recht einſchränkende Handlungen durch Zwang zu hindern.

So entſteht der allgemeine Grundſatz alles Zwangsrechts; Jeder Menſch hat das Recht, ſeine und andrer vollkommne Rechte durch Zwang zu erhalten. Man kann auch ſagen: Jeder Menſch hat das Recht, ſeine und andrer geſetzmäſſige Freyheit durch Zwang zu erhalten.

Mutſchelle.

Ehe ſich Mutſchelle auf eine nähere Beſtimmung des Sittlichguten einläſst, zeigt er mit vieler Deutlichkeit, daſs die Vernunft es unabhängig von allen Folgen unſerer Handlungen, unabhängig von aller Erfahrung und Autorität darſtellen müſſe.

Daraus ergiebt ſich, behauptet er, die ganz natürliche Folgerung, daſs man das Gute nicht um irgend einer angenehmen Folge, ſondern einzig um ſeiner ſelbſt willen lieben müſſe. Das oberſte Princip aller

ler Sittlichkeit kann dann kein anderes seyn, als: Thue, was dir deine Vernunft als gut und rechtmässig darstellt und meide das Gegentheil. Nichts kann dir den hohen Werth sittlicher Güte geben, als thun, was und weil du es als sittlich gut erkennest. Nun läst sich aber das Gute und Rechtmässige nirgends anders woher, nirgends aus einer Folge unsrer Handlungen, sondern einzig daraus als gut und rechtmässig erkennen, weil es dir deine Vernunft, Kraft ihrer innern Einrichtung, als gut und rechtmässig vorhält. Strebe also nach dem, was dir, und weil es dir deine Vernunft als sittlich gut vorstellt. —

Wenn unsere Vernunft sagt: Das ist gut und recht; so will sie damit niemahls nur so viel sagen: Ich erkenne es als gut und recht; eine andere Vernunft mag es etwa anders ansehen, — ich erkenne es als für mich recht, für andere mag es unter eben den Umständen nicht gut und nicht recht seyn. Nein! sie denkt es so allgemein gut, dass es jede andere Vernunft auch als gut erkennen müsse; jeder andere Wille auch als recht wollen und thun dürfe. Der Mensch, der seine Handlung sittlich gut finden will, muss sie würdig

des Beyfalls aller denken, wenn er sie thut; und würdig seines Beyfalles, wenn sie auch von allen andern Menschen gethan wird. Er denkt sich nicht nur seine Vernunft so denkend, sondern jede andere Vernunft gleichdenkend; nicht nur sich, sondern jeden anderen dazu gleich berechtigt.

Er muss sich also alle Weisen und edeln Menschen, alle höhere Geister und Gott selbst vorstellen und fragen dürfen: heissen sie das auch gut, was meine Vernunft gut heisst? Und kühn und unverlegen antworten können: Ja! — oder hat es ihren Beyfall nicht, so darf es auch den Beyfall seiner Vernunft nicht haben. — Er muss fragen können: dürfen das, was ich thue, auch alle übrige Menschen thun? Und antworten können: Ja! — oder dürfen sie es nicht, so darf auch er es nicht.

Alles dieses läst sich auch so ausdrücken: Die einzelne Vernunft, wenn sie sich vorschreibt, was als gut zu thun, oder als böse zu meiden sey, denkt sich als eine allgemeine Vernunft, und das einzelne Gesetz, das sie sich giebt, als ein allgemeines Gesetz. Der Grundsatz: thue, was dir deine Vernunft als gut und recht darstellet, läst sich also schon etwas näher dahin bestimmen:

men: thue, was dir deine Vernunft als des allgemeinen Beyfalles würdig, als allgemein recht- und geſetzmäſſig darſtellt.

Schon hieraus, dünkt mich, erſcheint uns das Princip der Sittlichkeit mehr lichtvoll, und leichter anwendbar. Doch laſst uns in der Entwickelung noch weiter fortſchreiten. — Alle bedürfen der Gewiſsheit meines Beyfalles, und ich der Gewiſsheit des Beyfalls aller, um etwas als gut und recht zu erkennen. Alle dürfen nur das als gut wollen und thun, was unter denſelben Umſtänden auch ich thun darf; und mir kann nichts erlaubt ſeyn, was es unter gleichen Umſtänden jedem andern nicht auch iſt. Jedem Handelnden muſs jedes andere vernünftige Weſen ſo achtenswerth ſeyn, daſs er deſſen Vernunft und Freyheit eben ſo viel, als ſeine eigne ehre. Kein Menſch darf ſich als Zweck für alle übrige oben hinan, keiner als Sklave und Mittel für einen andern unten hinabſetzen. Denn da ihm die Vernunft und Freyheit aller und jeder nothwendig ſo ehrwürdig, als ſeine eigne, ſeyn muſs, ſo würde er alle und jede andere vernünftige Weſen eben ſowohl, wie ſich, als Herren oder Sklaven; als oberſte Zwecke, oder als untergeordnete Mittel, betrachten müſſen.

Die-

Diefes gäbe aber nur offenbare Widerfprüche; lauter oberfte Zwecke und eben darum kein untergeordnetes Mittel, welches doch der Begriff eines obern Zweckes vorausfetzt: oder lauter Mittel und eben darum keinen Zweck, ohne dem fich doch wieder auch ein Mittel nicht denken läfst. Diefen Widerfpruch zu vermeiden, mufs jeder fich, aber auch jeden andern als Zwecke für fich felbft, betrachten. Das heifst, bey feinem Wollen und Handeln jede Vernunft und jede Freyheit gleich feiner eignen in Ehren halten. Der angeführte Grundfatz der Sittlichkeit: thue, was dir deine Vernunft als des allgemeinen Beyfalles würdig, als allgemein recht- und gefetzmäffig darftellet, läfst fich nun auch fo geben: Handle fo, dafs du die Menfchheit fowohl in deiner Perfon, als in der Perfon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, nie blofs als Mittel denkeft und braucheft.

Bisher habe ich gefucht, mir (vielleicht auch andern) das von Kant angegebene praktifche Grundgefetz der Sittlichkeit klar zu machen. Doch mufs ich noch einmahl fragen: Was ift das, was allgemein beyfallwürdig und rechtmäffig gedacht, was fo gewollt werden kann, dafs jedes vernünftige Mit-

Mitgeſchöpf dabey als Zweck und nicht als Mittel betrachtet und gebraucht werde? Oder was iſt das ſittlich Gute nach einer noch nähern Beſtimmung? — Nach meiner Ueberzeugung nichts, als eine ſolche thätig wohlwollende Liebe gegen andere, vorzüglich vernünftige Mitgeſchöpfe, die ſich über alle und jede derſelben mit all möglich werkthätiger Güte verbreitet, ohne irgend jemand davon auszuſchlieſſen, ohne irgend jemand bloſs als Mittel zu eigner oder andrer ihrem Beſten zu gebrauchen

Offenbar iſt es, daſs eine ſolche Liebe jedem andern Menſchen den Werth läſst, den er als Zweck für ſich hat, und ihn als ſolchen behandelt. Offenbar iſt es, daſs ſo ein thätiges Wohlwollen den Beyfall und die Achtung der allgemeinen Menſchenvernunft für ſich hat. Aber auch das iſt offenbar, daſs niemand ſich ſelbſt durch was immer mehr als Zweck behandle, mehr ſich ſelbſt als ſolchen vervollkommne, als durch eben dieſe wohlwollende Liebe und durch ein fortgeſetztes, unermüdliches Streben nach dem Beſitze derſelben.

Was kann ſich die allgemeine Menſchenvernunft gröſſeres, edleres und vollkommne-

neres, was ihres ganzen Beyfalls und ihrer Achtung würdigeres denken, als einen Mann mit freudiger, ſtarker unumſchränkter wohlwollender Liebe? — Dem erſten Anſcheine nach ſollte die Regel, die beſiehlt, andere, wie ſich, als Zwecke für ſich ſelbſt zu denken und zu ehren, eine Menge widriger Zuſammenſtoſſungen ſo vielerley Zwecke für ſich ſelbſt, und aller der Forderungen, die etwa jeder für ſich machen könnte, verurſachen. Aber das Grundgeſetz der wohlwollenden Liebe gegen andere löſet alle befürchtete Miſslaute in die vortrefflichſte Harmonie auf. Durch ſie ſucht jeder das Beſte des Mitmenſchen und gründet dadurch zugleich ſeine eigene höchſte, ſittliche Würde und Vollkommenheit.

Oder, um es noch einmahl zu wiederholen, läſst ſich etwas vollkommneres und beſſeres, etwas achtungs- und liebenswürdigeres denken, als dieſe Liebe? Nicht nur unter Menſchen erſcheint uns nirgendswo eine andere Vollkommenheit, die unſere Hochſchätzung und den Namen des ſittlich Guten, dieſes einzig an ſich ſelbſt achtungswerthen Gutes, verdiente, ſondern ſelbſt in Gott wird uns keine andere gedenkbar. Was iſt uns Gott, wenn er uns kein wohlwollender Vater gegen ſeine vernünftige Geſchöpfe iſt?

ist? Durch welche andere Vollkommenheit wird er uns der grössten Hochachtung und Liebe würdig? Durch keine, wenn sie von seiner wohlwollenden Liebe gegen seine Geister und Menschen, gegen seine Welten und ihre Bewohner getrennt ist. Was wären seine Allwissenheit und Macht anders, als furchtbare, schreckliche Eigenschaften, wenn sie nicht mit Wohlwollen und Liebe vereint wären? Was seine Heiligkeit, wenn ihm nicht das Beste und die Vervollkommnung seiner Geschöpfe heilig wäre? In was für unaufklärbare drückende Dunkelheiten verliert sich unsere Vernunft, wenn wir seine Selbstständig und Ewigkeit für sich allein denken wollen? Aber eine selbstständige, ewige, allwissende, allmächtige, allreine, wohlwollende Liebe, die hat unsere freudigste Gegenliebe, unsere tiefste Anbetung, unsere höchste Achtung.

Abicht.

Abicht.

Abicht stellt über die Natur der Sittlichkeit folgende Grundsätze auf:

1. Die in uns mit Bewusstseyn wirkende Kraft, unsere Seele, heisst Erkenntnisskraft, nur in so ferne sie dasjenige, was sie hervorgebracht hat, wissen kann; sie heisst Wille, in so fern sie überhaupt etwas thun kann.

2. Der Wille handelt, wie eine jede Kraft, durch Ursachen; als eine Kraft mit Bewusstseyn aber kann er sich auch der Ursache seiner Handlungen bewusst werden: kann sie sich vorstellen, sie folglich zu Gründen seiner Handlungen machen; und weil vorgestellte beständige Ursachen Gesetze sind, so kann er nach bewussten Gesetzen handeln.

3. Das grosse heilige Gesetz der Geistesnatur, an welches sie ewig alles Wollen und alle Absichten gebunden wissen will ist: handle nur nach solchen Gründen und Absichten, welche du

ohne Widerſpruch mit dir ſelbſt und allen andern vernünftigen Weſen wollen kannſt, daſs ſie ſich jedes dieſer Weſen zu ſeinen beſtändigen Gründen und Abſichten machen möge.

4. Unſere Geiſteskraft iſt freyer Wille, wenn ſie ſich Selbſtgrund ihrer Handlungen mit unterſcheidendem Bewuſstſeyn ſeyn kann.

5. Unſere Geiſteskraft hat moraliſche Freyheit; denn ſie kann ſich ſelbſt vorſtellen, dieſe Vorſtellung von ſich ſelbſt nach ihren eigenen Geſetzen beſtimmen, alſo ganz durch ſich beſtimmte Vorſtellungen von ſich ſelbſt bilden, und ſie nebſt ihren Gefühlen zu Selbſtgründen ihrer Handlungen machen.

6. Sich zu etwas verpflichtet und verbunden halten, heiſst, zureichende Gründe haben, und anerkennen, die gewiſſe Handlungen nothwendig machen. Die Verpflichtung iſt das Verhältniſs der Nothwendigkeit zwiſchen zureichenden Gründen und Handlungen der Willenskraft, oder auch die Nöthigung der zureichenden Willensgründe. Pflichten ſind die

 durch

durch solche Gründe der Willenskraft abzunöthigende Handlungen selbst.

7. Die Geisteskraft verpflichtet sich selbst; denn sie legt sich selbst eigne Gesetze ihrer Wirkungen vor, Gesetze aber sind nichts anders, als zureichende nothwendige Gründe ihrer Wirkungen. — Die Geisteskraft verpflichtet sich nur durch vernünftige Vorstellungen zu vernünftigen Handlungen; denn sie giebt sich die Vorstellung oder das Gesetz der Vernunft mit seinem Interesse, als die einzig zureichenden Nöthigungsgründe ihrer Handlungen.

8. Alle gedenkbare (objektive) vernünftige Handlungen sind Pflichten (Handlungen, zu deren nothwendigem Daseyn die Geisteskraft zureichende Gründe hat); denn alle Vorstellungen vernünftiger Handlungen stehen mit ihrer Vernünftigkeit und deren Interesse in dem Nöthigungsverhältnisse zu der Thätigkeit der Kraft, weil, was von der Vernunftvorstellung gilt, auch von den Vorstellungen, deren Merkmahl sie ist, das heisst, von den Vorstellungen vernünftiger Handlungen gelten muss.

9. Je mehr vernünftige Absichten durch eine Handlung oder Unterlassung erreicht wer-

werden können, desto grösser, und wichtiger ist die Pflicht, desto stärker die Verpflichtung. Und je grösser die Pflicht ist, desto herrlicher ist ihre Selbstbelohnung; denn jede Pflicht belohnt durch sich selbst, weil sie auf wirkliche Vernünftigkeit und Selbstgrösse zurückführt, durch deren Anschauen alle Belohnung möglich und wirklich wird.

10. Absichten, Handlungen und Unterlassungen, welche dem Vernunftgesetze gemäss, das heisst, so beschaffen sind, als wenn sie nach dem Vernunftgesetze gefasst und ausgeübt worden wären, sind, wenn sie nicht durch die Anerkennung ihrer Vernünftigkeit, und um ihrer Vernünftigkeit (um des Interesses derselben) willen unternommen werden, nur pflichtmässige Absichten und Handlungen; sie sind unvernünftig und keine Pflichten, sie verdienen keine Belohnung, denn sie haben keinen Werth.

11. Dasjenige ist moralisch, was ist, weil der Wille da ist. Sittlichkeit, Moralität, ist die Abhängigkeit vom Willen; die Sittlichkeit einer Absicht und Handlung ist also der Charakter ihrer Abhängigkeit vom Willen.

 12. Nichts

12. Nichts ist sittlich, als nur das Vernünftige; also nur Absichten, Handlungen und Unterlassungen nach dem Vernunftgesetze und um des Vernunftgesetzes willen. Denn unser ganz eigner Wille ist die Geisteskraft; was also da ist, weil diese da ist, das ist nach und wegen unsers Willens da, das ist sittlich; nun ist aber dadurch, dass unsere Geisteskraft allein vorhanden ist, nichts anders da, als die Vernünftigkeit mit ihrem Interesse; demnach ist alles nur sittlich, was um der Vernünftigkeit und ihres Interesses willen da ist.

13. Alles, was um der Freyheit willen da ist, oder aus der Freyheit fliesst, ist sittlich oder moralisch; alles andere ist nicht sittlich. Denn Freyheit ist das Selbstgrundseyn der Geisteskraft, eben diess ist aber auch der eigne blosse Wille; nun ist alles sittlich, was da ist, weil der Wille da ist, also ist moralisch auch alles dasjenige, was vorhanden ist, weil Freyheit da ist.

14. Jede Absicht, Handlung und Unterlassung, die sittlich ist, ist Pflicht; und umgekehrt, alle Pflichten sind wahre Sitten; Verpflichtung ist Sittlichkeit. Denn Pflichten sind Absichten, Handlungen, die da seyn müssen, weil die Geisteskraft mit ihren

Grün-

Gründen da ist; sittlich sind aber diese Absichten, wenn sie aus dem blossen Willen herkommen; weil nun Wille und Geisteskraft als Selbstgrund betrachtet einerley sind, so ist Sittlichkeit und Verpflichtung einerley; was von der einen gilt, gilt von der andern; nur dass man Verpflichtung auch unter den Zeitbegriff bringt, Sittlichkeit aber nicht; diese führt in Gedanken zunächst auf den Werth der Absichten und Handlungen, jene mehr auf die Nothwendigkeit derselben wegen dieses Werthes.

15. Alle Absichten, Handlungen und Unterlassungen, welche da sind, weil noch etwas anderes als der blosse Wille da ist, sind entweder dem Willen gemäss, also scheinbarer Weise bloss *nicht sittlich*, oder geradezu *unsittlich*, wenn sie dem Willen zuwider sind.

16. Dasjenige ist *gut*, was interessirt, was wohlthut, was angenehmes Gefühl erweckt.

a. Etwas, welches *mittelbar* vergnügt, ist *mittelbar* oder *bedingt gut*; es setzt jederzeit etwas voraus, durch das es vergnügen kann; nach diesem rich-

tet ſich ſeine Güte, ſein Werth und ſeine Schätzbarkeit.

b. Etwas, welches unmittelbar, durch ſich ſelbſt intereſſiren und vergnügen kann, ohne Beyhülfe und Vorausſetzung von etwas anderm, iſt ein unmittelbares, unbedingtes Gut, es hat Güte und Werth an ſich, und iſt an ſich ſelbſt ſchätzbar.

17. Nichts iſt gut an ſich, oder hat für ſich ſelbſt Güte und Werth, als wir ſelbſt, oder die Geiſteskraft, die Seele mit ihren Eigenſchaften. Denn die Geiſteskraft iſt der unmittelbare Grund, die unmittelbare Quelle, oder die letzte Bedingung aller Gefühle, weil kein äuſſerer Gegenſtand unmittelbarer Grund irgend eines Gefühls iſt. Was aber unmittelbarer Grund eines Gefühls iſt, das iſt ein Gut an ſich.

18. Die Geiſteskraft iſt das ganze Gut an ſich, die Eigenſchaften, welche ihr, für ſich genommen, zukommen, ſind die einzelnen unbedingten Theilgüter derſelben; alſo ſo viel urſprüngliche Eigenſchaften, ſo viel Theilgüter an ſich.

19. Das

19 Das untrügliche Merkmahl aller dieser Eigenschaften ist die Vernünftigkeit, die Eigenschaften des Geistes sind vernünftige Eigenschaften; wo demnach Vernünftigkeit angetroffen wird, da sind auch die Güter an sich anzutreffen.

20. Ein Gut ist für uns wirklich, wenn es uns wahrnehmbar ist; es ist aber wahrnehmbar, wenn es sich durch Wirkungen äussert. Wir sind uns also ein wirkliches Gut an sich, und unsere Geisteseigenschaften sind für uns wirkliche unbedingte Güter, die zum Genusse fertig sind, wenn wir die Geisteskraft und ihre Eigenschaften in Wirkungen äussern, und sie uns dadurch wahrnehmbar machen. Wir äussern uns aber mit unsern Eigenschaften in Wirkungen, wenn wir uns selbst und unsere Eigenschaften zu Gründen unserer Handlungen, und zu Absichten derselben machen, oder wenn wir selbst, das heisst, gut wollen. Handlungen und Absichten aber, die bloss da sind, weil wir allein mit unserer Vernünftigkeit da sind, oder weil nichts als unser Wille da ist, sind sittliche, freye Handlungen und Absichten, und Pflichten; demnach

a. giebt es für uns kein wirkliches Gut an sich, welches zum wirklichen Genusse tauglich sey, als in wirklichen sittlichen, freyen, vernünftigen (nach dem Vernunftgesetz und um seines Interesse willen unternommenen) Absichten, Handlungen und Unterlassungen, oder in ausgeübten Pflichten, im wirklichen guten Wollen; und

b. Sittlichkeit, Verpflichtung, freyes Wollen ist das einzige Mittel, das Gut an sich für uns wirklich und geniessbar zu machen.

21. Das Gute an sich, also das Sittlichgute, die Pflicht, der gute Wille, die wahre Freyheit, der gute Geistescharakter, das Vernünftige ist nothwendig, also überall, zu allen Zeiten, in allen Fällen des Lebens, und allgemein, das heisst, bey jedem Menschen gut, es ist beständig die Quelle, woraus reines Vergnügen und Beseligung zu schöpfen ist; denn es ist ausser ihm nichts, wodurch es in seiner Natur verändert werden könnte, es bleibt für sich was es ist nothwendig, nämlich der unmittelbare Grund alles Vergnügens, und zwar bey einem vernünftigen Geiste wie bey dem andern.

22. Das

22. Dasjenige ist **r e c h t** überhaupt, was mit seinem Massstabe zusammentrifft; sein Massstab ist wiederum recht, wenn er mit einem andern übereinkommt. Man sieht, dass man die Fragen nach dem was überhaupt und in aller Rücksicht recht ist, bis zu einem Massstabe fortsetzen muss, der keines andern mehr bedarf.

23. Dasjenige ist **m o r a l i s c h r e c h t**, was mit seinem **m o r a l i s c h e n M a s s s t a b e** zusammentrifft. Ein moralischer Massstab ist Etwas, welches da ist, weil der Wille da ist, und mit welchem man Etwas anders vergleichen kann. Dasjenige, was da ist, weil der Wille vorhanden ist, kann nichts anders seyn, als die **H a n d l u n g s g r ü n d e** des Willens; es ist demnach ein moralischer Massstab **e i n e V o r s t e l l u n g m i t i h r e m I n t e r e s s e**, als zweyer Handlungsgründe des Willens. Dasjenige, welches mit der genannten Willensvorstellung übereinstimmt, das heisst, dessen Vorstellung mit der Willensvorstellung zusammen als **E i n e V o r s t e l l u n g** gedacht werden kann, ist **m o r a l i s c h r e c h t**.

24. Derjenige moralische Massstab ist der **l e t z t e** und **u n b e d i n g t e**, welcher vorhanden ist, **b l o s s** weil der Wille, und

ausser ihm noch gar nichts vorhanden gedacht wird. Es ist aber unter dieser Bedingung kein andrer Handlungsgrund, keine Willensvorstellung vorhanden, als die Vorstellung des Vernunftgesetzes mit ihrem Interesse; diese ist demnach der absolute, unbedingte und letzte Masstab alles dessen, was moralisch recht ist. Dasjenige also, dessen Vorstellung mit der Vorstellung dieses Vernunftgesetzes ohne Widerspruch zusammen gedacht werden kann, was den Endzweck desselben erfüllt, nämlich dessen Interesse zu geniessen, das allein ist unbezweifelt moralisch recht.

25. Dasjenige, was etwas moralisch recht macht (der moralische Masstab) ist ein Recht; oder der Grund dessen, was recht ist, was durch ihn gerichtet wird, heisst ein Recht.

26. Jedes Recht giebt eine Befugniss (facultatem moralem) das heisst, ein Können des Willens mit Beyfall, oder eine Möglichkeit, eine Handlung, Absicht, Mittel und Unterlassung ohne Widerspruch zu unternehmen, zu fassen und zu gebrauchen.

27. Die

27. Die Rechte ſind entweder unbedingte, oder bedingte. Bedingte Rechte ſind ſolche Handlungsgründe, welche unter der Bedingung, daſs ſie mit andern richtigen Gründen übereinſtimmen, recht ſind, die durch die urſprünglichen Rechte und deren Abſichten und Gebrauch und um ihres Endzwecks willen da ſind; unbedingte Rechte ſind ſolche Handlungsgründe, welche unmittelbar mit der Geiſteskraft als ihrem Grunde übereinſtimmen, weil er ſelbſt ſie giebt; oder die den Grund alles deſſen, was recht iſt, abgeben; oder auch, unbedingte Rechte ſind ſolche Handlungsgründe, die da ſind, bloſs weil die Willens- oder Geiſteskraft da iſt; und bedingte ſind ſolche, die um jener willen vorhanden ſind.

28. Das oberſte unbedingte Recht des Menſchen iſt das Recht auf Vernünftigkeit mit ihrem eigenen Genuſſe; dieſes iſt das heiligſte reſpektabelſte Recht der Menſchheit.

29. Auf alles, was der vernünftige Handlungsgrund (das Vernunftgeſetz) recht macht, haben wir

wir ein abſolutes unbedingtes Recht.

30. Die unbedingten Rechte ſind weſentliche, urſprüngliche Rechte; die Befugniſſe, welche ſie geben, hat jeder Menſch, in ſo fern er Menſch iſt, denn die Gründe (die Rechte), von welchen dieſe Befugniſſe abhängen, ſind vorhanden, ſo wie die Geiſteskraft, aus der ſie entſpringen, da iſt.

31. Die Wiſſenſchaft der urſprünglichen Rechte der Menſchheit heiſst reines Naturrecht, oder Metaphyſik des Naturrechts. Es hat die Schützung der unbedingten Rechte zum Gegenſtande; die Moral hingegen den Gebrauch dieſer Rechte zur beſten Erreichung ihres Endzwecks.

32. Alle unbedingte Rechte ſind Zwangsrechte, das heiſst, ſie geben die volle unbedingte Befugniſs, diejenigen, welche dieſe Rechte nicht reſpektiren, und uns in der Ausübung derſelben hindern wollen, moraliſch und phyſiſch zu zwingen, daſs ſie von ihren Stöhrungen abſtehen. Denn jedem Rechte und deren Befugniſſe ſteht ein Unrecht entgegen, welches das Recht

Recht geradezu aufhebt; sobald also dieses gesetzt wird, wird jenes aufgehoben, oder zugleich mit und in ihm gesetzt, es aufzuheben, es mag nun dieses Unrecht in uns selbst oder Andern (oder auch Dingen) anzutreffen seyn.

33. Die unbedingten Rechte sind unveränderlich und nothwendig, folglich absolut unveräusserlich; sie können nicht die gegenseitigen Zwangspflichten der Unterlassung nachlassen, sie können nicht auf Andere übertragen werden. Denn die Persönlichkeit läſst sich in kein blosses Ding verwandeln, oder auch, die Vernunft, die sich überall als Zweck ansehen muſs, kann sich nicht als blosses Mittel ansehen und gebrauchen lassen; oder endlich, seine Vernunft und dasjenige, wozu sie berechtigt, Preiſs geben, hiesse alle Verpflichtung und Pflichten Preiſs geben, folglich dem Andern geben, was nicht mehr das ist, was es ist, das heiſst, keine Vernunft; man kann auch sagen, niemand kann an des Andern Statt vernünftig seyn.

34. Alle wahre bedingte Rechte sind Zwangsrechte; denn wenn sie bestimmte Handlungen und Forderungen recht (folglich dem Willen möglich) ma-

chen,

chen, so machen sie auch recht und dem Willen möglich, es zu bewirken, dass das den rechten Handlungen und Forderungen Entgegengesetzte, also das Unrechte nicht da sey. — Alle bedingte Rechte sind veräusserlich, sie können nachgelassen und auf andere Personen übergetragen werden; denn sie folgen der Absicht der unbedingten Rechte, und diese kann es recht machen, also befugen, gewisse Rechte auf Mittel der Vernünftigkeit auf Andre überzutragen.

35. Wahre bedingte wirkliche Rechte sind äussere und vollkommene Rechte, sie berechtigen vollkommen (bestimmt) zu bestimmten Handlungen und Erwartungen, welche auf äussere Gegenstände gehn, oder zu dem Gebrauche bestimmter äusserer Dinge und Personen. Die unbedingten Rechte sind, noch ohne dass durch sie irgend bedingte Rechte erworben sind, nur innere unvollkommene Rechte, sie berechtigen nur noch unbestimmt auf den Gebrauch äusserer Dinge und Personen, obgleich bestimmt auf Handlungen, wodurch wirkliche bedingte Rechte auf sie erworben, und wodurch sie, die unbedingten Rechte, sich selbst und dasjenige, wozu ihr Endzweck berechtigt, gegen alle Eingriffe gesichert werden.

36. Derjenige, welcher überall die wahren Rechte für gültig ansieht und ungestöhrt läſst, wird ein gerechter Mann genannt, sein Wissen der Rechte und das Grundseyn dieses Wissens zu Handlungen und Unterlassungen heiſst Gerechtigkeit, — beydes im engern Sinne; im weitern Sinne ist derjenige ein Gerechter, der es mit lauter rechten Absichten, Handlungen und Unterlassungen zu thun hat. Der Rechtschaffene hilft andern zu ihren Rechten.

37. Die Ausübung unserer wahren wirklichen Rechte ist Tugend. Gleichbedeutend sind folgende Bestimmungen der Tugend:

a. Sie ist das Bestreben des vernünftigen Geistes, die Willenskraft (oder sich selbst) mit vernünftigen Gründen zu Absichten, Handlungen und Unterlassungen zu lenken;

b. Sie ist das Bestreben, sich wirklich zu verpflichten; oder die Uebung der Pflichten.

c. Sie ist das Bestreben des Geistes nach wahren Verdiensten;

d. Sie

d. Sie ist das Bestreben nach **wirklicher eigner** Güte und ihrem Genusse;

e. Sie ist das Bestreben, frey zu wollen, sich in ihrer Freyheit verherrlicht zu sehn.

f. Sie ist das Bestreben, weise und klug zu seyn.

38. Das Wesen der Tugend ist **wirkliches Wollen**, dessen Richtungsgrund das Vernunftgesetz, und dessen Bewegungsgrund das Interesse der Vernünftigkeit ist; oder ein **wirkliches Wollen des Vernünftigen um des Vernünftigen willen**, kurz ein Wollen des Guten an sich.

39. Dieses **Streben**, die Pflichten zu erfüllen, oder die Tugend, ist selbst Pflicht, das heisst, eine bestimmte Art der Thätigkeit, und ein Anheben derselben, welches von der Vernunftkraft **nothwendig** gemacht wird, dadurch, dass sie in sich selbst den hinreichenden absoluten Grund zu einer solchen Art der Thätigkeit, und zu der Wirklichkeit derselben hat.

40. Die wahre, reine und uneigennützige Tugend ist also das Bestreben des Geistes, bloss das Vernünftige um des hohen Interesses des Vernünftigen willen, die Selbstgüte um ihrer selbst willen u. s. w. zum Grunde seiner Handlungen zu machen. So wie ein andres Interesse, etwa ein Gefühl der Sinnlichkeit, oder eine Lust an einem Scheingute in unsern Absichten und Handlungen entscheidet, so bald ist das Bestreben Eigennutz, sey es übrigens immerhin gesetzmässig, habe es auch allen Anschein, als wenn die Vernunft mit ihrem Gesetze es gerichtet und betrieben hätte.

41. Der moralische Sinn ist der dunkel richtende praktische Verstand und die praktische Vernunft zusammengenommen. Wenn nämlich der Seele Gesinnungen, Handlungen und ihre Folgen vorschweben, so richtet der praktische Verstand über sie so, dass er ihre Uebereinstimmung oder ihren Widerspruch mit allen den ihm eigenthümlichen moralischen Gesetzen und mit ihren Zwecken dunkel vorstellt. Nur bis auf dieses Vorstellen geht eigentlich der moralische Sinn. Mit dieser Vorstellung des Verhältnisses gewisser Gesinnungen entscheidet und hält er aber auch nothwendig den mo-

moralischen Werth oder Unwerth vor, wodurch nun weiter ein Gefühl der Selbstschätzung oder der Selbstverachtung, der Hoffnung oder der Furcht erzeugt werden muſs. In so fern der moralische Sinn dieses Gefühl hervorbringt, nennt man ihn das moralische Gefühl, oder auch das Gewissen.

Schmid.

Die Ueberzeugungen dieses edlen Gesetzgebers sind in folgenden Hauptresultaten enthalten:

1. Moralphilosophie oder praktische Philosophie im strengsten Sinne, ist die Wissenschaft der höchsten vorstellbaren Zwecke unserer willkührlichen Handlungen, oder der praktischen, das heiſst, derjenigen Vernunftgesetze, welche bestimmen, was nach Vernunftbegriffen durch unseren Willen nothwendig ist, (geschehen soll.)

2. Die Quelle der Moralphilosophie ist die praktische Vernunft, worinn der letzte Grund von den Zwecken und Gesetzen

tzen der Willkühr enthalten ist. Sie erforscht, bezeichnet und bezieht ihre praktischen Ideen und Gesetze auf das freye menschliche Leben.

3. Die Vernunft ist praktisch, in so fern sie selbst Gesetze für den Willen vorschreibt, und ihm dadurch einen Zweck bestimmt; theoretisch, in so fern sie Gesetze für die Erkenntniss der Gegenstände zum Gebrauch für die Urtheilskraft, aufstellt.

4. Der Wille, oder das obere Begehrungsvermögen ist (hier) das Vermögen des Gemüths, nach Begriffen selbstthätig wirksam zu seyn auf Gegenstände, das heisst, zu handeln. Von dem Willen unterscheidet sich das untere Begehrungsvermögen oder das Begehrungsvermögen im engern Sinne, als ein Vermögen durch sinnliche Vorstellungen zu einer, auf vorgestellte Gegenstände gerichteten, Wirksamkeit bestimmt zu werden. Beyde zusammen heissen Begehrungsvermögen oder Willkühr überhaupt, in weiterm Sinne. — Die Begriffe, wornach der Wille handelt, können sinnlich-verständige, (von Nutzen oder Schaden,) sinnlich-vernünftige, (von Glückseligkeit und ihrem Gegentheile) oder rein-vernünftige (von

Einheit der Maximen zu handeln, Konsequenz u. d. gl.) seyn; — wornach der Akt den Namen (verständiges Wollen, empirisch-vernünftiges Wollen, rein-vernünftiges Wollen erhält.

5. Eine willkührliche Handlung ist Handlung des Begehrungsvermögens, und unterscheidet sich von bloss mechanischen oder organischen Bewegungen, wie auch von den Thätigkeiten unseres Vorstellungsvermögens, so fern diese aus dem Gesetze desselben selbst nothwendig erfolgen, und von den leidentlich bestimmten Zuständen unsers Gefühlvermögens — obgleich eine willkührliche Handlung mit allen diesen Wirkungen, Thätigkeiten und Zuständen als mit ihren Objekten, Gründen und Folgen verbunden ist.

6. Zweck (im weitern Sinne) heisst das Objekt (im weitern Sinne) des Willens, welches durch das Wollen realisirt wird, oder auf dessen Realisirung doch die Willensthätigkeit hinstrebt. Dieser Zweck kann gedacht werden.

a. als Bestimmungsgrund der Willkühr, ein in der Absicht vorhergehender Zweck — Zweck im engern Sinne;

b. als nothwendige Folge von der Willensbestimmung — Ziel der Handlung, finis in consequentiam veniens.

7. Der Zweck ist der höchste, dem die andern (niedern Zwecke) untergeordnet sind. Der höchste Zweck ist der oberste, wenn er allen andern zwar vorgeht, die andern aber doch nicht erst durch ihn Zwecke werden; der vollständige, wenn er alle Zwecke begreift, und ihm, als dem Ganzen, jeder einzelne Zweck als Theil untergeordnet ist, und im Kollisionsfalle nachsteht.

8. Die Frage: was sollen wir thun? läſst sich nur vernünftig beantworten durch Aufstellung eines höchsten praktischen Grundsatzes, woraus sich allgemein gültige, apodiktisch gewisse, durchaus bestimmte, der praktischen Vernunft durchaus angemessene, jedoch auf den Menschen, seine Natur und Lage durchaus anwendbare Regeln für das freye Thun und Lassen der Menschen auf eine natürliche Weise a priori ableiten lassen.

9. Eine praktische Regel ist an sich ein Begriff, wodurch das Mannigfaltige des Begehrens und Handelns als auf gewisse

gleichförmige Weise verknüpft (als Einheit) gedacht wird; mit Worten ausgedrückt: eine Formel, wodurch die Gleichförmigkeit (Beziehung auf Einheit) mannigfaltiger Thätigkeiten des Begehrungsvermögens bezeichnet wird.

10. Eine praktische Regel, subjektiv betrachtet, als Regel, wornach der Wille eines freyen Wesens wirklich handelt, oder doch zu handeln strebt, heisst Maxime. Eine praktische Regel, objektiv betrachtet, als Regel, wornach sich die Willkühr eines vernünftigen Wesens vernünftiger Weise bestimmen und handeln soll, die also für einen jeden vernünftigen Willen, als solchen, nothwendiger Weise gilt, heisst ein praktisches Gesetz.

11. Moralität ist eine solche Handlungsweise, die von allen vernünftigen freyen Wesen schlechterdings und ohne alle weitere Bedingung gefordert wird. Eine moralische Regel, welche die moralische Handlungsweise bestimmt bezeichnet, muss also als ein praktisches Gesetz, das heisst, als nothwendig und allgemeingültig für die freye Willkühr aller vernünftigen Wesen gedacht werden.

12. Eine moralische Regel, oder ein praktisches Gesetz kann als eine nothwendige und allgemeine Wahrheit nicht empirisch erkannt werden; folglich a priori, durch Vernunft.

13. Regeln a priori erkennen, heisst sie aus Grundsätzen, das heisst, höhern Regeln ableiten, die mehrere in eins verbinden und den logischen Grund der niedern, untergeordneten Regeln enthalten.

14. Sind die Grundsätze, woraus eine praktische Regel abgeleitet wird, nur empirisch-vernünftige Grundsätze, das heisst, beruhen sie zuletzt selbst wieder auf Erfahrung: so haben sie nur eine komparative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit, und können auch den daraus abgeleiteten Lebensregeln nicht den Charakter der absolut allgemeinen und nothwendigen Gültigkeit ertheilen. Empirisch vernünftige Lebensgrundsätze sind demnach keine praktischen Gesetze, folglich keine moralischen Regeln.

15. Die Beschaffenheit der Gegenstände, die wir behandeln, ihr Verhältniss zu unserer sinnlichen Natur und zu unsern sinnlichen Neigun-

gen, ja diese Natur und ihre Neigungen selbst können wir nur durch Erfahrung kennen.

16. Praktische Regeln und Grundsätze, deren Gültigkeit auf diesen empirisch erkannten Verhältnissen der Gegenstände zu unserer ebenfalls empirisch erkannten sinnlichen Natur beruht, heissen materiale Grundsätze. Ihre Gültigkeit beruht daher auf Erfahrung. Sie sind empirisch vernünftige Grundsätze, und werden demnach nicht als schlechthin allgemein und nothwendig erkannt. Sie sind also auch keine praktischen Gesetze, folglich auch keine moralischen Regeln, keine Bestimmungsgründe der Moralität.

17. Jeder praktische Grundsatz ist material, und folglich nicht moralisch, der eine Handlung vorschreibt oder untersagt, wegen der vermittelst natürlicher oder vermeyntlich übernatürlicher Erfahrung erkennbaren Folgen, die für unsere sinnliche Natur daraus entspringen.

18. Kann demnach kein empirisch vernünftiger praktischer Grundsatz moralische Lebensregeln begründen, und ist gleichwohl ein vernünftiger Grundsatz dazu erforderlich, um moralische Regeln festzusetzen: so giebt es

ent-

entweder eigentlich gar keine Sittenregeln, oder sie werden schlechthin a priori, das heisst, unabhängig von aller Erfahrung aus einem obersten Grundsatze der reinen Vernunft erkannt.

19. Moralische Regeln setzen also reine praktische Vernunft voraus, das heisst,

a. ein Vermögen der reinen Ideen, d. i. solcher Begriffe, die ihrem Inhalt (obgleich nicht ihrem Daseyn) nach schlechterdings von allem durch Erfahrung gegebenen Stoffe unabhängig, schlechterdings a priori, das heisst, durch das Wesen (Form) der Vernunft bestimmt sind — ein rein vernünftiges Vorstellungsvermögen;

b. ein Vermögen der willkührlichen Kaussalität nach diesen reinen Ideen, d.i., einer durch Vernunft bestimmbaren Willkühr. Dieses Vermögen involvirt Beziehung der Vernunftideen auf willkührliche Thätigkeit, idealische Zweckbestimmung und idealische Bestimmung der willkührlichen Handlungen — rein vernünftiges Willensvermögen.

20. Reine praktische Vernunft ist also das Vermögen der Vernunft, ihre eignen

 Ideen

Ideen praktiſch zu machen, d. h., ſie auf willkührliche Handlungen zu beziehen, und dieſe dadurch zu beſtimmen.

21. Moraliſche Regeln beſtimmen demnach die Handlungsweiſe des Willens, in wiefern dieſelbe rein vernünftig, dem Ideal der reinen Vernunſt gemäſs iſt. Ihr Grundſatz drückt demnach weiter nichts aus, als die nothwendige Uebereinſtimmung der willkührlichen Handlungsweiſe mit Ideen der reinen Vernunft als ihren Beſtimmungsgründen. Dieſer Grundſatz wird beſtimmt durch die Idee der reinen Vernunft, die derſelbe als praktiſch d. h., als Beſtimmung der freyen Willkühr vorſtellt: Handle rein vernünftig, d. h., realiſire die Ideen der reinen Vernunſt durch die Thätigkeit deiner Willkühr.

22. Die reine praktiſche, d. h., von aller Erfahrung unabhängige, den Willen beſtimmende Vernunft, abſtrahirt bey ihrer Geſetzgebung von allem dem, was uns die Erfahrung über die Natur unſeres ſinnlichen Begehrungsvermögens, über die Natur der Gegenſtände, und über die Wirkung der Gegenſtände auf unſere ſinnliche Natur (Beziehung auf Neigungen) lehrt, und ſie bildet demnach ein Geſetz,

wel-

welches gewisse Handlungen als nothwendig vorstellt, nicht wegen der davon empirisch zu erwartenden Folgen, sondern schlechthin, wegen der Uebereinstimmung mit der reinen Vernunftidee.

23. Der Bestimmungsgrund der durch reine praktische Vernunft bestimmten Handlungen ist also die reine Vernunftidee. Eine reine Vernunftidee enthält aber keinen, durch Erfahrung bestimmten Stoff, sondern lediglich eine dem Vernunftvermögen an sich angemessene Art und Weise (Form), sich irgend etwas vorzustellen; sie ist also nicht material, sondern formal.

24. Der Grundsatz der reinen praktischen Vernunft, welche eine Handlung als nothwendig vorstellt durch reine Vernunft, d. h., vermöge einer reinen Vernunftidee, kann demnach kein materialer, sondern nur ein formaler, d. h., ein solcher praktischer Grundsatz seyn, welcher eine gewisse Form (Wirkungsart) des Willens als vernünftig (übereinstimmend mit der Vernunftform, d. h., der Denkweise der Vernunft) und nothwendig vorstellt, eine gewisse Handlungsweise des durch Vernunft bestimmten Willens als die vernünftig einzig mögliche und darum nothwendige Hand-

lungs-

lungsweiſe vorſtellt, ohne die Gründe dazu von der Beſchaffenheit oder dem Einfluſſe der zu behandelnden Gegenſtände, auf unſere ſinnliche Natur abzuleiten.

25. Ein formaler praktiſcher Grundſatz iſt demnach rein vernünftig, folglich ſchlechthin a priori, folglich ſchlechthin allgemein, durchaus beſtimmt, unbedingt (von keiner weitern Vorausſetzung, die der Vernunft gegeben werden müſste, abhängig) und abſolut nothwendig, folglich ein praktiſches Geſetz und der einzig mögliche Grund moraliſcher Regeln.

26. Der formale praktiſche Grundſatz (das Princip der Sittenlehre) kann weiter nichts enthalten als eine Beſtimmung der Form, wodurch eine praktiſche Regel moraliſch wird, und eine ſittlich gute Handlungsweiſe des Willens ausdrückt.

27. Iſt nun die Form der Regeln moraliſch, in ſo fern dieſelbe mit der Form (Wirkungsart) der Vernunft für ſich ſelbſt übereinſtimmt: ſo müſſen moraliſche Regeln

a. eine solche subjektive Beschaffenheit haben, welche der Vorstellungsart der reinen Vernunft (subjektiv) angemessen ist. Eine Vernunftregel hat folgende Merkmahle

α. der Quantität: absolute Allgemeinheit. Jede moralische Regel muss's absolut allgemein (Princip) oder aus einer absolut allgemeinen Regel entsprungen (dem Princip gemäss) seyn.

β. der Qualität: absolute Reinheit. Jede moralische Regel muss rein, d. h. durchaus a priori durch Vernunft, keiner Modifikation und Einschränkung fähig seyn;

γ. der Relation; wesentliche Unveränderlichkeit. Keine moralische Regel darf veränderlich seyn;

Freyheit: Keine moralische Regel darf ihrem Wesen nach von etwas Aeusserm abhängen;

System: Jede moralische Regel muss mit allen übrigen nothwendig zusammenhängen;

δ. der

δ. der Modalität: unbedingte Nothwendigkeit. Alle moralischen Regeln müssen apodiktisch gewiſs seyn.

b. Objektiv muſs eine durch solche Regeln bestimmte Handlungsweise — in Ansehung des vorgesetzten Zwecks, und der Art und Weise, ihm nachzustreben (worauf es bey jeder Handlung ankommt) folgende der Vernunftidee des Unbedingten und Vollendeten entsprechende Eigenschaften haben. Sie muſs seyn,

α. der Quantität nach: allgemein zweckmäſsig; eine dem vollständigen Zweck aller vernünftigen Wesen allgemein angemessene Handlungsweise. Strebe nach allgemeingültigen Zwecken auf allgemein gültige Weise;

β. der Qualität nach: unumschränkt zweckmäſsig; eine dem absolut realen Zweck angemessene Handlungsweise. Strebe nach dem vollkommenen Zwecke, auf eine Weise, die vollkommen zweckmäſsig ist;

γ. der Relation nach: wesentlich, unveränderlich zweckmäſsig; eine Handlungs-

lungsweise, die dem wesentlichen Zweck gemäss ist.

αα. Strebe nach dem wesentlichen, unwandelbaren Zweck auf eine Weise, die wesentlich und unabänderlich mit diesem Zweck übereinstimmt.

Frey und unabhängig zweckmässig; eine Handlungsweise, deren Zweck ganz unbedingt und unabhängig, deren Zweck letzter Zweck an sich selbst ist;

ββ. Handle strebend nach einem Zweck, der durchaus nicht Mittel zu einem andern, sondern Zweck an und für sich selbst ist; auf eine Weise, wodurch dieser Zweck nur als Zweck, nie als Mittel behandelt wird.

Harmonisch zweckmässig; eine Handlungsweise, deren Zweck und Mittel einander durchaus nicht wechselseitig einschränken und widerstreiten.

γγ. Strebe nach einem mit sich selbst durchaus einstimmigen Zwe-

Zwecke, auf eine mitsich selbst durchaus einstimmige Weise;

δ. der Modalität nach: unbedingt nothwendig, einzig zweckmässig; übereinstimmend mit einem schlechthin nothwendigen Zwecke. Strebe nach dem unbedingt nothwendigen Zwecke (der in der Möglichkeit eines Zweckes gegründet ist), auf eine Weise, die unbedingt nothwendig, (in der Möglichkeit der Erreichung dieses Zweckes gegründet, einzig möglich) ist.

28. Jede dieser Formeln stellt eine und dieselbe reine Handlungsweise des vernünftig bestimmten Willens ihrem eigenthümlichen Wesen nach, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten dar, ohne die Beziehung derselben auf gewisse Gegenstände der Anwendung zu bezeichnen. Sie sind also eben so viele Vorstellungsarten des Einen reinen praktischen Grundsatzes, oder sittlichen Grundgesetzes, deren jede aus jeder andern und aus dem Begriffe der Vernunft hergeleitet werden kann.

29. Anders kann der Wille, als rein vernünftiger Wille, nicht handeln; was anders geschieht, kann in so fern, als es von

von der vorgezeichneten Handlungsweise abweicht, nicht rein vernünftig, mithin auch nicht sittlich genannt werden. Für einen rein vernünftigen Willen (für den Willen in abstracto, so fern er rein vernünftig ist, durch reine Vernunftideen bestimmt wird, und für das unendliche vernünftige Wesen in concreto) ist diese Handlungsart einzig möglich; die Formel, welche dieselbe bezeichnet, ein Naturgesetz des rein vernünftigen Willens, und eben darum das einzige praktische Gesetz für alle vernünftige Wesen.

30. Die Uebereinstimmung einer Handlung mit diesem Sittengesetze, d. h., mit dem allgemeingültigen Gesetze der freyen Willkühr heisst Legalität; sie heisst Moralität so fern dieselbe als nothwendig und durch das Sittengesetz selbst bestimmt gedacht wird.

31. Unendliche Moralität, folglich auch Legalität, ist Heiligkeit.

32. Moralisch, so wie ein unumschränkt rein vernünftiges (heiliges) Wesen handeln muss, und wirklich immer handelt, so soll ein jedes vernünftiges freyes, d. h., solches Wesen handeln, dessen Wille zwar

durch reine Vernunftideen in ſeinen Handlungen beſtimmt werden kann, aber auch anderer Beſtimmungsgründe (durch ſinnliche, verſtändige oder empiriſch vernünftige Vorſtellungen) fähig iſt. — Sollen, bedeutet eine durch Vernunft beſtimmte (objektive) Nothwendigkeit einer beſtimmten Handlungsweiſe des Willens, die mit der ſubjektiven Beſchaffenheit dieſes Willens nicht nothwendigerweiſe übereinſtimmt.

33. Daſs wir moraliſch handeln ſollen, d. h., daſs es praktiſch nothwendig ſey, das ſinnliche (ſowohl thieriſch als verſtändig und empiriſch vernünftig modificirte) Begehrungsvermögen der reinen Vernunft unterzuordnen — lehrt uns das Selbſtbewuſstſeyn. Wir können bey vollem Selbſtbewuſstſeyn nicht, ohne uns ſelbſt zu widerſprechen, wollen, daſs die vernünftigen Weſen allgemein die reine Vernunft der Sinnlichkeit unterordnen. Wir ſind uns der reinen Vernunft als des oberſten, beſtimmenden Vermögens bewuſst; der Sinnlichkeit, als eines Vermögens, das nach Vernunftideen modificirt werden kann, aber ohne unſere ſelbſt eigene höchſte Miſsbilligung nicht umgekehrt.

34. Eine praktische Regel in Bezug auf einen Willen, welcher (wie der menschliche) subjektiv nicht nothwendig damit übereinstimmt, heisst ein Gebot, Imperativ. Die Gebote sind, wie die Regeln, kategorisch oder hypothetisch, oder problematisch.

35. Ein praktisches Gesetz in Bezug auf einen theils rein, theils empirisch bestimmbaren, also mit seinem objektiven Gesetze, nicht nothwendig übereinstimmenden Willen heisst ein sittliches Gebot. Es schreibt dem Willen in unserm Bewusstseyn vor, dass er nach Gesetzen der reinen praktischen Vernunft handeln solle. Dieses Sollen ist hier unbedingt. Das sittliche Gebot ist kategorisch.

36. Ein sittliches Gebot gründet sich in dem sittlichen Gesetze, und ist ebenfalls formal, schlechthin a priori etc. Das oberste sittliche Gebot drückt nur die Bedingung aus, unter deren Voraussetzung die praktische Vernunft eine Handlung aus sinnlichem Triebe, oder nach verständigen und empirischen vernünftigen Regeln, die der Wille als seine subjektiven Regeln (Maximen) angenommen hat, genehmigt, gebietet oder verbietet. Diese Bedingung ist,

a. wenn die Maxime, die der Wille angenommen hat, den Charakter einer moralischen Regel an sich trägt; oder

b. wenn die Verbindung des Mittels mit dem Zwecke, die in der Regel bestimmt ist, dem Charakter eines moralischen Zweckes und Mittels entspricht, woraus dann

c. der dritte Charakter, nämlich die Zusammenstimmung der Handlungsweise zu der Idee eines durch allgemeine Gesetze systematisch verbundenen Reiches vernünftiger Wesen und ihrer Zwecke, von selbst folgt.

37. So entstehen folgende drey gleichbedeutende Formeln des obersten sittlichen Gebots:

a. Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dass sie als *allgemeine Gesetze* für das gesammte Verhalten aller vernünftigen Wesen gelten.

b. Handle nach solchen Maximen, durch deren Anerkennung, als allgemeine Gesetze, die *vernünftige Natur*, sowohl in deiner Person

son, als in der Person jedes andern, jederzeit zugleich *als Zweck* niemahls bloſs als Mittel behandelt wird.

c. Handle nach solchen Maximen, die der Idee von einer *eigenen* und *allgemeinen Gesetzgebung*, für ein System vernünftiger Wesen angemessen sind.

38. Das Verhältniſs der praktischen, d. i., durch eine praktische Regel bestimmten Nothwendigkeit einer willkührlichen Handlung zu einem Willen, dem dieselbe Handlung nicht (subjektiv) physisch nothwendig ist, heiſst Verbindlichkeit im weitern Sinne, Obliegenheit.

39. Verbindlichkeit in strenger Bedeutung, moralische Verbindlichkeit oder Verpflichtung ist das Verhältniſs der durch ein praktisches Gesetz bestimmten unbedingten Nothwendigkeit einer freyen Handlung zu einem Willen, dem nach seiner subjektiven Beschaffenheit diese Handlung nicht physisch nothwendig ist.

40. Was einer Verbindlichkeit in weiterm Sinne wirklich entspricht, was und so

fern etwas, zufolge einer praktischen Regel, nothwendig ist (geschehen soll), geboten ist, das ist Pflicht in weiterm Sinne.

41. Pflicht in engerm Sinne, moralische Pflicht, ist was und so fern etwas einer moralischen Verbindlichkeit wirklich entspricht, was zufolge eines praktischen Gesetzes nothwendig ist (schlechthin geschehen soll); moralisch geboten ist.

42. Eine legale Handlung eines Verpflichteten heisst pflichtmässig; eine moralische Handlung eines Verpflichteten heisst eine Handlung aus Pflicht.

43. Endliche Moralität und Legalität heisst Tugend in eigentlicher Bedeutung. Sie besteht (ihrem Formale nach) in einer unbedingten Achtung für die ganze Pflicht. Ihre Wirkung (das Materiale der Tugend) hat verschiedene Grade und Objekte.

44. Tugend in engster Bedeutung ist die Tugend überhaupt, als überwiegende und kontinuirlich zunehmende Fertigkeit.

45. Die

45. Die Gröſse der Tugend überhaupt, d. i., der Grad der ſittlichen Wirkſamkeit darf nicht nach der Gröſse der Wirkung oder der äuſſern Handlung allein geſchätzt werden; denn darauf haben auch nichtſittliche Urſachen einen günſtigen oder ungünſtigen Einfluſs.

46. Die Gröſſe einer einzelnen Tugend, d. i., Beziehung der Tugend auf gewiſſe Arten von Pflichten, beruht objektiv auf dem Umfang des Gebotes, ſubjektiv auf der Menge und Gröſſe der zu überwindenden Hinderniſſe.

47. Die Nichtübereinſtimmung einer Handlung mit einer praktiſchen Regel überhaupt heiſst Unregelmäſſigkeit, Irregularität.

48. Unregelmäſſigkeit iſt Illegalität, wenn die Regel, wovon die Handlung abweicht, ein ſittliches Gebot iſt. Eine illegale Handlung iſt immoraliſch, Sünde, wenn und ſo fern ſie aus Mangel an Achtung vor dem ſittlichen Gebote entſpringt.

49. Keine Sünde wird in der Abſicht begangen, um das anerkannte ſittliche Gebot

zu übertreten, oder aus positiver Verwerfung und Verachtung des Sittengesetzes, sondern aus sinnlichen oder verständig oder empirisch vernünftigen Antrieben zu illegalen Handlungen, denen der Sündigende, aus Mangel an gehöriger Wirksamkeit der praktischen Vernunft auf den Willen, nicht hinlänglich widersteht, um sie zu überwinden, und die Pflicht zu erfüllen.

50. Im Wesentlichen (Formale) ist eine Sünde der andern gleich; ihre subjektive materiale Grösse richtet sich nach der Grösse des Mangels an Moralität, den eine illegale Handlung verräth — folglich nach der Grösse der übertretenen Pflicht, nach der Leichtigkeit, sie zu erfüllen und die Sünde zu vermeiden und nach der Grösse der erkennbaren und zur Zeit des Handelns vorstellbaren Folgen, die daraus entspringen.

51. Sündfähigkeit, das ist der allgemeine subjektive Grund der Möglichkeit zu sündigen, besteht in der Endlichkeit eines moralischen Wesens und der sinnlichen Bestimmbarkeit seines Willens, vermöge der sinnlichen Triebe. Sündhaftigkeit, d. i., der subjektive zureichende Grund wirklicher Sünden, setzt voraus, dass durch unterlassene moralische Selbstthätigkeit

die

die ſinnlichen Neigungen den Willen wirklich gegen das ſittliche Gebot beſtimmen. Nur die letztere iſt imputabel.

52. Laſter iſt ein durch unterlaſſene Selbſtthätigkeit entſtandenes Uebergewicht der Sündhaſtigkeit über den ſubjektiven Grund der moraliſchen Handlungsweiſe. Dem Weſen (Formale) nach, giebt es nur Ein Laſter; dieſes äuſſert ſich aber an verſchiedenen Gegenſtänden, in Anſehung verſchiedener ſittlicher Gebote, in verſchiedenem Umfang und in verſchiedenen Graden.

53. Der bloſſe Mangel der Tugend iſt Untugend. Die Abweſenheit der Sünde iſt Unſchuld. Beyde ſetzen voraus, daſs keine innere oder äuſſere Möglichkeit (Gelegenheit, Bildung, Kenntniſs u. d. gl.) vorhanden war, entweder überhaupt oder in einem gewiſſen Falle und auf gewiſſe Art moraliſch oder immoraliſch zu handeln.

54. Was mit einer Verbindlichkeit im weitern Sinne nicht ſtreitet, was und ſo fern etwas zu Folge einer praktiſchen Regel (praktiſch) möglich iſt (geſchehen darf), was nicht verboten iſt, das iſt erlaubt, Recht, Befugniſs in weiterm Sinne.

55. Recht im engern Sinne, moralisches Recht, ist was (eine Bestimmung der Willkühr, welche) mit einer moralischen Verbindlichkeit nicht streitet; was und so fern etwas zu Folge eines praktischen Gesetzes möglich ist (geschehen darf), was nicht moralisch verboten ist.

56. Ein moralisches Recht muss, dem Begriffe von einem praktischen oder moralischen Gesetze gemäss, so wie die moralische Pflicht

a. seinem Ursprung nach schlechthin a priori aus dem Begriffe der Gesetzmässigkeit erkennbar (Vernunftrecht);

b. seiner Form nach universal (gleiches Recht), durchgängig bestimmt (vollkommenes Recht), wesentlich unbedingt (Urrecht), und schlechthin nothwendig (unveränderliches, unverlierbares Recht, Zwangsrecht) seyn;

c. muss es (in Beziehung auf andere Rechte) die Bedingung der Gültigkeit aller andern (abgeleiteten) Rechte seyn, die nur in so fern allgemein, nothwendig u. s. w., das heisst, moralisch gültig sind, als sie aus jenem herfliessen.

57. Das moralische Recht kann, so wie das Sittengesetz und die Pflicht vorgestellt werden:

a. rein und bloss formal; hier kongruirt es vollkommen und nothwendigerweise dem angegebenen Begriffe;

b. angewandt und material; hier wird ein Gegenstand, der entweder vollkommen und allgemein jenem reinen Begriffe kongruirt (angewandtes vollkommenes Recht), oder der nicht vollkommen und allgemein mit ihm zusammentrifft, (unvollkommnes Recht) unter den reinen Rechtsbegriff subsumirt.

58. Um den Einen allgemeinen und obersten sittlichen Imperativ deutlicher und leichter anwendbar zu machen, zergliedern wir ihn in folgende a priori daraus abzuleitende besondere Gebote:

I. Negatives Gebot: Handle nach keiner Maxime, die als allgemeines Gesetz sich selbst widerspricht, d. h. ihren eigenen Zweck zerstöhrt, oder: sey gerecht.

1. Negative, schuldige Selbstpflicht: Befolge keine Maxime, die als allgemeines Gesetz deiner Natur sich selbst widersprechen, d. h.

d. h., deinen eigenen, der Maxime zum Grunde liegenden, Zweck zerſtöhren würde, oder: ſey gerecht gegen dich, das handelnde Vernunftweſen ſelbſt.

2. Negative, ſchuldige Geſellſchaftspflicht: Handle nach keiner Maxime, die als allgemeines Geſetz aller vernünftiger Weſen gedacht, ſich ſelbſt widerſprechen, d. h., ihren eigenen Zweck unmöglich machen würde, oder: ſey gerecht gegen andere Vernunftweſen;

a. gegen endliche — negative Menſchenpflicht,

b. gegen das unendliche — negative Religionspflicht,

II. Poſitives Gebot: Handle nach ſolchen Maximen, die als allgemeine Geſetze deinem eigenen Willen (geſammten übrigen Zwecken) nicht widerſprechen, ſondern demſelben gemäſs ſind, oder ſey gütig.

1. Poſitive Selbſtpflicht: Befolge alle diejenigen Maximen, die als allgemeine Geſetze deiner Natur deinem Willen gemäſs ſind, d. h. deren Gegentheil du unmöglich zum allgemeinen Geſetze für deine Natur ma-

machen kannst, oder: sey gütig gegen dich selbst.

2. Positive Gesellschaftspflicht: Befolge alle diejenigen Maximen, die als allgemeine Gesetze der Natur und Verbindung aller Vernunftwesen deinem Willen gemäſs sind, d. h, deren Gegentheil du unmöglich als allgemein gültig für das ganze Geisterreich erkannt und befolgt wollen könntest, oder: sey gütig gegen andere Vernunftwesen;

a. gegen endliche — positive Menschenpflicht,

b. gegen das unendliche Wesen: sey positiv fromm — positive Religionspflicht.

59. Die unbedingte Billigung und Befolgung dieser Maximen ist die Tugend; die Nichtbilligung und Nichtbefolgung oder bloſs bedingte Billigung und Befolgung derselben Untugend; die Billigung und Befolgung entgegengesetzter Maximen Laster. Es giebt also zwey reine Kardinaltugenden, d. i., allgemeine, rein a priori bestimmbare, sittlich richtige Denkarten und Handlungsweisen, nämlich Gerechtigkeit und Güte, beyde bezogen auf die drey a priori denkbaren Objekte, das han-

handelnde Vernunftwesen selbst, ein anderes, es sey endliches oder unendliches. — Eben so viele Arten der Versündigung und des Lasters sind a priori denkbar.

60. Die übrigen Begriffe von Tugenden und Lastern sind zum Theil empirisch, und beziehen sich auf besondere durch Erfahrung erkennbare Objekte oder auch Hindernisse der Pflicht.

61. Indem das (bisher erklärte) Sittengesetz eine bestimmte Handlungsweise dem Willen schlechthin und ohne alle Bedingung oder Rücksicht auf zu erwartende Folgen gebietet, so macht es eben diese Handlungsweise, die Sittlichkeit, zum nothwendigen Objekt eines durch praktische Vernunft bestimmten Willens, d. h., zum obersten Gute, und erklärt Unsittlichkeit für das schlechthin Böse.

62. Dieses Gut hat, im Gegensatze der sinnlichen Güter, folgende Merkmahle:

a. Der Quantität nach: absolute Allgemeinheit; es ist dem durch reine praktische Vernunft, oder durch das allgemeine Gesetz für alle Vernunftwesen bestimmten Willen in allen Subjekten, immer und überall angemessen.

b. Der

b. Der Qualität nach: unbedingte innere Realität; es ist das höchste unvergleichbare Gut.

c. Der Relation nach: Selbstständigkeit; ein wesentliches, unwandelbares, persönliches Gut.

Unbedingtheit: ein Gut schlechthin, um seiner selbstwillen, nicht relativ, bloss zu etwas anderm.

Harmonie: ein reines, durch nichts einzuschränkendes, kein anderes Gut beschränkendes Gut.

d. Der Modalität nach: absolute Nothwendigkeit; ein Gut, dessen Mangel nie gut seyn kann.

63. Das sittlich Gute ist ein objektiver Zweck, weil er durch die reine praktische Vernunft unmittelbar zum Gegenstand des Willens bestimmt wird, Kraft des Sittengesetzes, und daher der beständige Zweck für alle vernünftige Wesen seyn sollte. Er heisst formal, weil er in der Handlungsweise selbst enthalten ist.

64. Ausser der Sittlichkeit, d. i., der freyen Wirksamkeit eines reinen vernünftigen Willens, kann es keinen absoluten Zweck für einen sittlichen Willen geben, weil das Sit-

Sittengesetz unbedingt gebietet. Aber die praktische Vernunft selbst, das praktische vernünftige Wesen, ein der praktischen Vernunft und ihrem reinen Gesetze angemessener Wille, und eine dadurch bestimmte Handlungsweise ist der absolute Grund aller Zwecke, die Bedingung, von welcher die Zweckmässigkeit alles andern Guten, ja selbst die Glückseligkeit abhängt, und ohne welche die Vernunft nichts schlechthin gut heissen und billigen kann.

65. Ist Sittlichkeit das absolute Gut: so gründet sich darauf der innere, unbedingte und höchste Werth einer jeden Handlung und ihres Urhebers. Ist Unsittlichkeit das absolut Böse, so gründet sich darauf der innere, unbedingte und höchste Unwerth, oder die absolute Misbilligung einer Handlung und ihres Urhebers. Jener Werth heisst moralisches Verdienst, dieser Unwerth — moralische Schuld.

66. Die Handlung, wodurch die Vernunft den innern Werth oder Unwerth einer Handlung und ihres Urhebers bestimmt, heisst moralische Zurechnung, Imputation.

67. Die

67. Die Regel der Zurechnung ist in der reinen praktischen Vernunft, der eigenen eines jeden Menschen in concreto, d. h., im Gewissen, der endlichen Vernunft jedes andern endlichen Vernunftwesens, und in der unendlichen Vernunft der Gottheit enthalten, und durchaus einstimmig. Allein die empirische Zurechnung des endlichen Wesens geschieht ohne die erforderliche Kenntniss und Richtigkeit der Anwendung; nur die unendliche Vernunft des allein gerechten, allwissenden und allmächtigen Wesens ist dasjenige Forum, welches unserer Vernunftidee von demselben vollkommen entspricht.

68. Indem das Sittengesetz, als absolutes praktisches Gesetz für den Willen sich ankündigt, so kann nur diejenige Handlung gut (Erfüllung des Sittengesetzes) seyn und heissen, die, und so fern sie wegen des Sittengesetzes selbst, ohne andere Beweggründe geschieht, d. h., der subjektive Bestimmungsgrund einer sittlich guten Handlung, als solcher, muss das reine Sittengesetz selbst seyn.

Anmerkung. Ein Beweggrund heisst der objektive, von der Vernunft bestimmte Grund einer Handlung; der Grund,

weshalb etwas geschehen soll. Der subjektive Grund, weswegen der Wille eine Handlung wirklich beschliesst, heisst Triebfeder.

69. Für ein absolut rein vernünftiges, von aller Endlichkeit und Sinnlichkeit freyes (heiliges) Wesen (Gottheit) ist das Sittengesetz nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv zureichender und alleiniger Bestimmungsgrund des Willens. Der Beweggrund und Triebfeder sind Eines.

70. Der Wille eines endlichen, sinnlich vernünftigen, empirisch bestimmbaren Wesens (z. B. des Menschen) soll zwar durch das Sittengesetz in seinen Handlungen bestimmt werden, d. h., das Sittengesetz ist Beweggrund für den Willen. Aber als sinnlich empirischer Wille ist seine Wirksamkeit nicht physisch nothwendig durch reine Vernunft bestimmt, sondern an gewisse (thelematologische) Naturgesetze gebunden, vermöge deren er von gewissen subjektiven Bestimmungsgründen, d. i., Triebfedern abhängt.

71. Der empirische Wille kann also in seinen Handlungen mit dem reinen Sittengesetze (so wie überhaupt mit einer praktischen Regel) nur vermittelst einer Triebfeder kongruiren. Ist diese empirisch

und von den Folgen der gesetzmässigen Handlung hergenommen, so entsteht daraus keine allgemeine. nothwendige und innere Legalität, d. h., keine Moralität der Handlung. Innere, sittliche Güte setzt demnach eine absolute, nothwendige, allgemeine, folglich reine sittliche, d. h., eine solche Triebfeder voraus, welche durch das Sittengesetz selbst hervorgebracht wird.

72. Die subjektive Bedingung des empirischen Willens ist ein Gefühl, welches aber, um sittlich zu seyn, durch einen Akt der reinen praktischen Vernunft auf das sinnliche Begehrungsvermögen (den sinnlichen Trieb, empirisch bestimmbaren Willen) hervorgebracht seyn muss.

73. Die Beschaffenheit dieses Gefühls lässt sich a priori bestimmen. Es enthält ein Gefühl

a. der Beschränkung der Wirksamkeit des sinnlichen Triebes durch das Sittengesetz — Unlust,
b. der Belebung des Willenstriebes durch Vernunft — Lust.

Das daraus zusammengesetzte Gefühl, dessen Gegenstand ein sich den sinnlichen Trieb unterordnendes Gesetz ist, heisst Achtung.

74. Dieses Gefühl ist die einzige absolut allgemeine, reine, wesentliche, freye und nothwendige — ursprüngliche sittliche Triebfeder. Andere daraus abgeleitete Triebfedern sind rein, aber nicht ursprünglich. Andere sind sittlich erlaubt (nicht sittlich), wenn sie der sittlichen subordinirt sind. Jede Triebfeder, die der sittlichen vorgezogen wird, ist unsittlich.

75. Obgleich das Sittengesetz unbedingt (ohne Voraussetzung eines anderweitigen Zweckes) gebietet und die Uebereinstimmung des Willens mit demselben zum obersten Zweck macht, auf keine andere, als in ihm selbst gegründete Triebfeder für die Handlungen des Willens, so fern dieselben absolut gut seyn sollen, zuläst: so bleibt doch das, was für den Willen subjektiv, seiner natürlichen Beschaffenheit nach, Zweck und Gut ist, auch gut und Zweck für einen durch das Sittengesetz bestimmten Willen, und muss, nur dem obersten Guten schlechthin untergeordnet, als das Ziel der freyen Thätigkeit eines solchen Willens, und beyde müssen in dieser Verbindung und Unterordnung als das höchste vollständige Gut angesehen werden.

76. Das oberste objektive Gut ist demnach Sittlichkeit, zufolge dem Sittengesetze. Der subjektiv nothwendige Zweck des Willens (eines sinnlich-endlichen Wesens) ist Glückseligkeit. — Das höchste vollständige Gut eines sittlich bestimmten Willens endlicher Wesen ist demnach reine Sittlichkeit in Harmonie mit der Glückseligkeit. Uebereinstimmung der Glückseligkeit eines endlichen Vernunftwesens mit dem obersten Gute, der Sittlichkeit, heisst Würdigkeit, glückselig zu seyn.

77. Ein endliches moralisches Wesen muss demnach dieses Ideal des höchsten vollständigen Gutes sich bilden, und dasselbe vermöge des Sittengesetzes in Bezug auf seinen Willen zum Ziel seiner moralischen Thätigkeit machen.

Anmerkung. Die in diesem Ideal begriffene Glückseligkeit der sittlichen Wesen, welche mit ihrem sittlichen Gute in Harmonie gedacht wird, ist zwar das Ziel, aber deshalb nicht der Bestimmungsgrund des sittlichen Wohlverhaltens.

78. Das Verhältniss der Uebereinstimmung der Glückseligkeit und ihres Man-

gels mit dem gröſſern oder geringern ſittlichen Werthe eines endlichen Vernunftwesens, heiſst moraliſche Vergeltung. Der angemeſſene Antheil an Glückſeligkeit, deſſen, nach dem Urtheil der unpartheiiſchen praktiſchen Vernunft, ein endliches Weſen um ſeiner Sittlichkeit willen würdig iſt, heiſst moraliſche Belohnung. Das phyſiſche Uebel, oder der Mangel an Glückſeligkeit, der nach demſelben zurechnenden Urtheile der Unſittlichkeit oder dem ſittlichen Mangel eines endlichen Vernunftweſens angemeſſen iſt, heiſst moraliſche oder eigentliche Strafe.

79. Vergeltung, Belohnung und Beſtrafung kann eben ſo wenig, als ſittlicher Werth und Unwerth von einem Vernunftweſen auf das andere übertragen, oder überhaupt abgeändert, erlaſſen, vorenthalten oder erhöht werden.

80. Das Ideal des vollſtändigen Gutes ſchlieſst alſo eine mit der Glückswürdigkeit übereinſtimmende Glückſeligkeit der moraliſchen Weſen, moraliſche Vergeltung — Belohnung und Strafe — in ſich.

81. Die

81. Die reine praktische Vernunft gebietet, 1) den endlichen Vernunftwesen unbedingte und vollkommene Erfüllung des Sittengesetzes — also Heiligkeit; 2) erregt sie die unabweisliche Erwartung und Forderung, dass mit ächter Sittlichkeit, d. i., Glückswürdigkeit die angemessene Glückseligkeit wirklich verbunden sey. Dadurch wird es nun zu einem durch die Forderung des Sittengesetzes bestimmten Bedürfniss der vernünftigen Wesen, dieses vollständige Gut, welches sie realisiren sollen, als möglich zu denken.

82. Die Pflicht, nach Heiligkeit, dem obersten formalen Zwecke, zu streben, und eine der Würdigkeit vollkommen angemessene Glückseligkeit durch Befolgung der Pflicht zum (materialen Zweck, finis in consequentiam veniens) Ziel und Richtungspunkt seiner Thätigkeit zu machen, besteht zwar Kraft des Sittengesetzes für sich selbst und unbedingt, kann aber gleichwohl, zufolge der Einrichtung eines eingeschränkten Vernunftwesens, nur unter der Voraussetzung standhaft und mit ungetheilter Kraft erfüllt — zum Objekt eines unwandelbaren Entschlusses solcher Wesen gemacht — werden, dass der dadurch bestimmte Zweck nicht als unmöglich, dass

das sittliche Streben nicht als erfolglos, und der rein vernünftige objektive mit dem subjektiv-nothwendigen Zwecke des Willens als vereinbar, gedacht werde.

83. Die Wahrheit dieser Voraussetzungen läſst sich weder analytisch aus dem Begriffe der Tugend oder der Glückseligkeit, noch synthetisch aus der wirklichen Erfahrung dieses Lebens erkennen.

84. Da es gleichwohl (objektiv) unbedingte Pflicht ist, moralisch, d. h., so zu handeln, als wir (subjektiv) nur unter Voraussetzung der Realität jenes praktischen Ideales handeln können: so ist es für moralische Wesen (zwar nicht objektiv, als Pflicht, aber doch) subjektiv nothwendig praktisch zu glauben, daſs jene Voraussetzungen wahr seyen, um denselben gemäſs zu handeln. Die moralisch subjektiv nothwendigen theoretischen Voraussetzungen heissen Postulate der praktischen Vernunft, oder praktisch nothwendige Hypothesen.

85 Dieser Glaube an die Realität des subjektiv nothwendigen praktischen Ideals, kann nur dann ohne Widerspruch mit sich

selbst

selbst und der Erfahrung bestehen, wenn wir Erscheinung und Sinnenwelt von dem Intelligiblen unterscheiden, und diesen Glauben zunächst auf das Intelligible beziehen, wovon wir keine Erfahrung erlangen können, ob sich gleich die Gegenstände der Erfahrung darinn gründen.

86. Eine intelligible, den subjektiv nothwendigen Voraussetzungen der Sittlichkeit gemäss gedachte Welt heisst eine moralische Welt. Wir glauben also erstens an das Daseyn einer moralischen Welt.

87. Das Ideal der Heiligkeit kann in einem endlichen Vernunftwesen nur durch Annäherung ins Unendliche realisirt werden. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Annäherung ist Unsterblichkeit der Seele, d. i., eine unbegränzte Existenz moralischer Wesen als solcher. Wir glauben also zweytens an Unsterblichkeit der Seele.

88. Das Ideal der vollkommenen, mit der Würdigkeit, glückselig zu seyn, harmonirenden Glückseligkeit der vernünftigen Weltwesen können wir uns nur dann als etwas reales denken, wenn

wir annehmen, dafs eine **Gottheit**, d. i., ein Wefen exiftire, welches den zureichenden Grund von den moralifchen und phyfifchen Gefetzen und ihrer Zufammenftimmung, d. i., von einer moralifchen Welt in fich enthält. **Wir glauben alfo drittens** an das Dafeyn eines Gottes.

89. Durch die Vereinigung diefer Glaubensfätze mit der Pflichtenlehre entfteht **Religion**, d. i., eine Vorftellung aller Pflichten, als Gebote der Gottheit, die das denfelben angemeffene oder widerfprechende Verhalten der vernünftigen Weltwefen belohnt oder beftraft, ohne dafs doch diefe erwartete Vergeltung der eigentliche pofitive Beftimmungsgrund des Willens zur Befolgung des Sittengefetzes ift.

90. Unfterblichkeit der moralifchen Wefen wird als die innere fubftantielle Bedingung der Sittlichkeit; eine moralifche Welt und Gottheit als die fubjektiv nothwendige äuffere Bedingung derfelben vorausgefetzt. Eben fo poftulirt die reine praktifche Vernunft auch als eine innere Kauffalbedingung der fittlichen Handlungsweife, ein abfolutes Vermögen des Willens, zu handeln, d. i., **Freyheit**.

91. Der

91. Der Grundsatz der Kaussalität: jede Begebenheit in der Natur ist Wirkung, d. h., nothwendige und unausbleibliche Folge einer der Zeit nach vorhergehenden Begebenheit, ihrer Ursache — gilt als ein allgemeines Verstandesgesetz auch für alle Handlungen des Willens, so fern sie erscheinen und Gegenstände der Erfahrung sind. Zufolge diesem Grundsatz müssen wir einen allgemeinen empirischen Praedeterminismus, d. i., Naturnothwendigkeit aller menschlichen Handlungen behaupten und den empirischen Indifferentismus, d. i., die Zufälligkeit der Handlungen, so wie den empirischen Fatalismus, d. i., die sinnlich unbedingte Nothwendigkeit der Handlungen verwerfen.

92. Freyheit ist das Vermögen einer (intelligiblen) Ursache, eine Begebenheit (in der Sinnenwelt) von selbst, d. h., so anzufangen, dass ihre Kaussalität nicht selbst anfängt. Diese Idee findet also lediglich in dem Verhältnisse des Intelligiblen als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung Statt.

93. Das moralische Gesetz fordert von unserm Willen (wie unser moralisches Bewusst-

wufstſeyn, d. i., das Gewiſſen uns lehrt) unbedingte und allgemeine Befolgung, welche das Sollen bezeichnet, und verſtattet dem vernünftigen Weſen keineswegés, irgend eine Ausnahme wegen der Zeitumſtände, worinn ſich daſſelbe befindet, von dieſem Geſetz zu machen.

94. Dieſe Forderung in unſerm moraliſchen Bewuſstſeyn würde ſich ſelbſt widerſprechen, wenn wir annähmen, daſs die Zeitumſtände eine Ausnahme von dem Sittengeſetze ſchlechthin nothwendig, und die Befolgung deſſelben ſchlechthin unmöglich machten.

95. Da aber gleichwohl alle unſere Handlungen, ſo fern dieſelben erſcheinen, in einem nothwendigen empiriſchen Kauſſalnexus ſtehen, wodurch jede Handlung unter den gegebenen Zeitumſtänden unausbleiblich herbeygeführt wird: ſo kann dieſe Forderung nicht unmittelbar an das empiriſch beſtimmbare Willensvermögen gehen, deſſen Handlungen in ſo fern unter Zeitbedingungen ſtehen, ſondern ſie muſs bezogen werden auf ein Vermögen, wirkſam zu ſeyn, welches und in ſo fern daſſelbe durch Zeitumſtände nicht beſtimmt wird.

96. Ein

96. Ein ſolches Willensvermögen kann nur ein intelligibles ſeyn, welches von allen Zeitumſtänden unabhängig iſt, nicht durch Erſcheinungen beſtimmt wird, ſondern vielmehr dieſe Erſcheinungen der empiriſchen Willkühr ſelbſt begründet, und in ſo fern die unmittelbare Quelle ſolcher Handlungen ſeyn kann, welche durch das Vernunftgeſetz allein, und nicht durch die vorhergehenden Erſcheinungen beſtimmt ſind.

97. Dieſes intelligible Willensvermögen müſſen wir uns denken

a. an und für ſich, als unbedingt, als keinem Geſetze unterworfen, ſondern ſelbſtgeſetzgebend nach der Idee der Vernunft;

b. relativ, in Bezug auf das empiriſche beſtimmbare Willensvermögen, als ein Vermögen, die Erſcheinungen des letztern (die empiriſchen Handlungen) ſeinem eigenen (ſittlichen) Geſetze gemäſs unmittelbar, ohne Rückſicht auf vorhergehende Zeitumſtände zu beſtimmen, d. h., zu verpflichten, es zur Triebfeder der empiriſchen willkührlichen Handlungen zu machen.

In der erſten Rückſicht heiſst es das Vermögen abſoluter Selbſtthätigkeit (unbedingte Kauſſalität), und kommt dem intelligiblen Willen an ſich zu, als deſſen Geſetz wir das Sittengeſetz denken; in der andern Rückſicht, da es als etwas Intelligibles in unmittelbarem Kauſſalverhältniſs zu einer Erſcheinung gedacht wird, heiſst es abſolute Freyheit; denn es fängt eine Begebenheit in der Sinnenwelt von ſelbſt an.

98. Da wir nur unter Vorausſetzung der Realität dieſer Idee von (einem Vermögen unbedingter Kauſſalität eines Willens an ſich, und in Bezug auf die erſcheinenden Handlungen) Freyheit ein abſolutes Geſetz, einen abſoluten Zweck, eine abſolute Triebfeder zu handeln und folglich auch nur ein höchſtes, vollſtändiges Gut (Glückswürdigkeit mit Glückſeligkeit verbunden) uns denken können; das Bewuſstſeyn aber von einem ſolchen Geſetze u. ſ. w. uns, als ſittlichen Weſen, unmittelbar beywohnt, und wir dieſe praktiſchen Begriffe nicht ohne Selbſtverabſcheuung aufgeben können: ſo iſt es für uns (und für jedes endliche moraliſche Weſen) ein ſittlich nothwendiges Bedürfniſs, Freyheit des Willens zu poſtuliren.

Wir

Wir glauben alſo an abſolute Freyheit des Willens.

99. Dieſe Freyheit kann nun

a. überhaupt nicht als geſetzlos (disjunktiv) gedacht werden, d. h., nicht als ein Vermögen, welches an und für ſich den Grund zu kontradiktoriſch entgegengeſetzten, ſittlichen und unſittlichen Handlungen enthält;

b. bey endlichen Weſen nicht als unendlich, ſondern als beſchränkt;

c. als unbedingte (abſolute) Kauſſalität nur, ſo fern ſie dem Willen nach einem reinen Begriffe beygelegt wird, aber

d. als komparativ, d. h., als Unabhängigkeit, nicht von allen (auch rein vernünftigen), ſondern nur von ſinnlichen Beſtimmungsgründen, ſo fern wir ſie auf die empiriſche Willkühr beziehen;

e. die daraus entſpringenden Handlungen, als nothwendig, d. h., einzig möglich, zufolge der weſentlichen Beſchaffenheit des freyen Willensvermögens und des Subjekts, dem daſſelbe angehört;

f. die ausſchlieſſende Abhängigkeit der Handlungen von der Freyheit dürfen

wir

wir den Handlungen nur in so fern beylegen, als sie moralisch sind, folglich ihrer Form, nicht ihrer Materie nach, die wir empirisch empfangen, nicht aber selbst hervorbringen;

g. Die geschehenen Handlungen, in so fern sie nicht sittlich, oder unsittlich sind, (die Form des rein vernünftigen Willens nicht an sich haben und nicht dadurch bestimmt sind) können wir nur als abhängig von der Materie des Begehrungsvermögens, folglich von den Gegenständen desselben denken, und auf die Freyheit nur in so fern beziehen, als sie sich dabey entweder gar nicht oder nur unvollkommen geäussert hat, folglich auf ihre Schranken;

h. Die künftigen Handlungen sind wir durch unser Gewissen genöthigt, alle insgesammt auf Freyheit zu beziehen, d. h., als solche zu betrachten, deren Form wir moralisch bestimmen können, weil wir uns dazu durchaus verpflichtet erkennen. Wir sollen also durchaus unter der Idee von Freyheit handeln, d. h., bey Fassung eines Entschlusses nie voraussetzen, dass wir ihn nicht moralisch bestimmen können. Diess fordert unser höch-

höchſter Zweck, den uns das Gewiſſen vorhält, und wir können nie voraus wiſſen, daſs es unmöglich ſey, in einem beſtimmten Falle ſeine Pflicht zu erfüllen;

i. ſoll dieſer praktiſch nothwendige Gedanke nicht ganz grundlos ſeyn, ſo müſſen wir eine mögliche, ins unendliche (unbeſtimmlich weit reichende) ſich verbreitende Erweiterung der Gränzen unſerer Freyheit, annehmen und vorausſetzen, daſs wir jedes empiriſche Hinderniſs der Moralität allmählig beſiegen können; dieſer Gedanke iſt praktiſch nothwendig, und theoretiſch nicht widerſprechend;

k. die Möglichkeit davon iſt uns eben ſo unbegreiflich, als der Begriff von einem Kauſſalverhältniſſe überhaupt. So wie aber der letztere theoretiſch nothwendig iſt, um Erfahrungen überhaupt zu Stande zu bringen, ſo iſt jener Begriff von einer Freyheit, deren Erſcheinung eine Erweiterung der ſittlichen Kraft ins Unendliche zeigt, praktiſch, d. h., zu dem nothwendigen Zwecke nothwendig, um die auf das Unendliche abzielende Forderung des Sittengeſetzes nicht ungereimt

 zu

zu finden, und ihr möglichst Genüge zu thun.

100. Diese absolute Freyheit des Willens, als eines intelligiblen Vermögens ist eines von den wesentlichen Merkmahlen und metaphysischen Voraussetzungen der moralischen Freyheit, d. h., des Vermögens des Menschen, sittlich zu handeln. Es gehört nämlich dazu

a) Willkühr, oder ein Vermögen nach Vorstellungen zu handeln;
b) freye Willkühr nach Begriffen;
c) freye vernünftige Willkühr, nach Ideen;
d) rein vernünftige Willkühr, nach reinen Ideen zu handeln.

Das letztere können wir uns nur auf die Art gedenken, daſs die Vernunft unbedingte Kausſalität auf die Handlungen in der Erscheinung ausübe. — Die Erfahrung lehrt Schranken dieser Freyheit; praktische Gründe bringen es mit sich, eine mögliche ins Unendliche fortgehende Erweiterung der Gränzen dieser Freyheit zu glauben, die durch eigene Thätigkeit des moralischen Wesens, obgleich ebenfalls nicht zufälligerweise bewirkt wird. Dieses Merkmahl ist

ist nicht widersprechend, und die Erfahrung ist wenigstens nicht dagegen.

101. Metaphysische Freyheit ist nun die Bedingung, worunter die Sittlichkeit als absolut innerlich und möglich gedacht wird. Moralische Freyheit ist mit der Sittlichkeit subjektiv betrachtet (Tugend) eines und dasselbe, und die höchste empirische Bedingung tugendhafter Handlungen. Diese moralische Freyheit selbst, als die sittliche Grunderscheinung, beruht, ihrem Daseyn und ihrem Grade nach, auf gewissen empirischen Bedingungen. Dasjenige, was diese empirischen Bedingungen der moralischen Freyheit hervorbringt, was die praktische Vernunft zur Erkenntniss der Pflicht, und den praktischen Verstand zur Erkenntniss der moralischen Sphäre, entwickelt; was das sittliche Beurtheilungsvermögen übt; was eine Fertigkeit im Gebrauche dieser Vermögen hervorbringt; was das sittliche Gefühl belebt, und die sinnlichen Hindernisse der Tugend vernunftmässig wegräumt, heisst ein **Tugendmittel**.

Reinhold.

Die Principien, welche dieſer, durch ſeine Theorie des Vorſtellungsvermögens vorzüglich berühmte Selbſtdenker durch eine Zergliederung des Begehrungsvermögens über die Natur der Sittlichkeit feſtſetzt, werden jeden Unbefangenen eben ſo ſehr durch ihre Beſtimmtheit und Deutlichkeit entzücken, als durch Neuheit überraſchen. Die Hauptreſultate ſeiner Unterſuchungen ſind folgende:

1. Das menſchliche Begehrungsvermögen (in weiterer Bedeutung des Worts) enthält zwey urſprüngliche, weſentlich verſchiedene und weſentlich vereinigte Triebe, wovon der Eine, in der Sinnlichkeit gegründet, das Vergnügen überhaupt zum Objekt hat, der Andere, (die praktiſche Vernunft) in der perſönlichen Selbſtthätigkeit vorhanden, ein lediglich durch ſich ſelbſt nothwendiges Geſetz aufſtellt. Beyde haben, alle Triebe, mit einander gemein, daſs ſie unwillkührlich thätig ſind, und eine beſtimmte, einzig mögliche, folglich ſchlechthin nothwendige

dige Handlungsweiſe haben: dahingegen der Wille ſich ſelbſt ſeine Handlungsweiſe beſtimmt und mehr als Eine Handlungsweiſe hat.

2. Ich nenne den Trieb, der durch Luſt und Unluſt in Thätigkeit geſetzt und befriediget wird, den Eigennützigen, und begreife unter dieſer Benennung ohne Ausnahme alles unwillkührliche Streben, welches Genuſs, er ſey auch von was immer für einer Art, zum Objekt hat.

3. Unter dem uneigennützigen Triebe verſtehe ich kein Streben nach Genuſs, auch nicht nach demjenigen, der aus uneigennützigen Handlungen entſpringt, und der eben darum ſich nur als Folge, aber nicht als Grund derſelben denken läſst. Ich verſtehe darunter auch nicht die Neigung, andern Menſchen ohne Rückſicht auf eigenen Nutzen, oder ſogar mit eigenem Schaden wohlzuthun; ſondern einzig und allein die praktiſche Vernunft im Gegenſatz mit dem Triebe nach Vergnügen, in wie ferne ſie als ein Trieb gedacht werden muſs, deſſen Forderung ein Geſetz iſt, dem alle freywilligen Befriedigungen

 des

des eigennützigen Triebes unterworfen sind.

4. Wille heisst das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen.

5. Die blosse Forderung des eigennützigen Triebes heisst ein Begehren in engerer Bedeutung, und ist als die Wirkung des sinnlichen, theils durch Eindrucke von aussen gezwungenen, theils an die Einrichtung der Organisation gebundenen Triebes (des Instinktes) nothwendig.

6. Die blosse Forderung des uneigennützigen Triebes nicht an sich selbst, sondern in wie ferne sie durch die Freyheit der Person zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes gebraucht wird, heisst reines Wollen, und ist in dieser Eigenschaft frey.

7. Das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Trie-

Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder gemäſs, oder derſelben zuwider zu beſtimmen, iſt die natürliche Freyheit des Willens.

Dieſe Freyheit des Willens iſt von der Selbſtthätigkeit der Vernunft wohl zu unterſcheiden, die in der Unabhängigkeit von äuſſern Eindrücken und von der Einrichtung der Sinnlichkeit beſteht, aber ſich nicht ohne die Abhängigkeit der Vernunft von ihrem Geſetze (dem Geſetze der reinen Selbſtthätigkeit) denken läſst, während die Freyheit des Willens das Vermögen iſt, jenes Geſetz zu befolgen oder zu übertreten, die Vernunft entweder als Zweck oder als bloſſes Mittel der willkührlichen Befriedigung des eigennützigen Triebes zu gebrauchen, und durch ſie dieſem Triebe entweder zu gebieten, oder zu gehorchen.

8. Sittlichkeit, (Moralität) in weiterer Bedeutung heiſst das bey einer Willenshandlung vorkommende Verhältniſs zwiſchen den Forderungen des eigennützigen und uneigennützigen Triebes; Sittlichkeit in engerer Bedeutung (moraliſche Güte) die bey einer Willenshandlung vorkommende Unterordnung der Befrie-

friedigung des eigennützigen Triebes unter die Forderung des uneigennützigen; das Gegentheil davon Unsittlichkeit.

Als Objekt des Willens bedeutet die Sittlichkeit die durch praktische Vernunft bestimmte Gesetzmässigkeit der freywilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen Triebes, oder das Gesetz des Willens, in wie ferne durch dasselbe die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Unmöglichkeit solcher Befriedigungen bestimmt ist. In dieser Bedeutung ist sie Objekt der Wissenschaft, welche Moral heisst, und kann erlernt werden.

Als Beschaffenheit des Willens bedeutet die Sittlichkeit die freye Selbstbestimmung der Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes um des praktischen Gesetzes willen, den sittlichen Willen selbst. In dieser Bedeutung ist sie Objekt der Freyheit, und kann nicht erlernt, sondern nur ausgeübt werden.

9. Die allgemeinste Forderung des uneigennützigen Triebes in Rücksicht auf die freywilligen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des eigennützigen heisst das

Sit-

Sittengesetz, und läſst ſich folgendermaſſen ausdrücken: Bey allen deinen Willenshandlungen ſey die Befriedigung oder Nichtbefriedigung deines eigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen untergeordnet.

10. Unterordnung, nicht Unterdrückung, Beſchränkung, nicht Vernichtung der freywilligen Befriedigungen des eigennützigen Triebes iſt das Objekt des Sittengeſetzes. Beyde Triebe ſind der menſchlichen Natur weſentlich, und der Uneigennützige kann zur Befriedigung ſeiner eignen Forderung, zur Erfüllung des Sittengeſetzes, des eigennützigen Triebes keineswegs entbehren. Er ſelbſt ſetzt daher der Beſchränkung deſſelben Gränzen. Ich nenne dieſe Gränzen die moraliſchen, um ſie von denjenigen zu unterſcheiden, welche durch Naturnothwendigkeit geſetzt werden, und welche die phyſiſchen heiſſen können.

11. Der uneigennützige Trieb ſetzt der Beſchränkung des eigennützigen in ſo ferne Gränzen, als er um ſeiner ſelbſt willen, in gewiſſen Fällen, Befriedigung deſſelben vorſchreibt.

12. Die moralische Beschränkung des eigennützigen Triebes heisst positiv, wenn sie in einer vorgeschriebenen Enthaltung, negativ, wenn sie in einer vorgeschriebenen Befriedigung besteht.

13. Recht in moralischer aber weiterer Bedeutung heisst das sittliche Vermögen (facultas moralis) welches als solches nur ein Vermögen des Willens, und zwar das durchs Gesetz der praktischen Vernunft bestimmte Vermögen desselben seyn kann. Als Objekt des Willens bedeutet das Recht die Schranken, welche das Sittengesetz der Freyheit des Willens und diese durch das Sittengesetz sich selbst setzt; als Beschaffenheit des Willens — die Richtung, welche das Sittengesetz der Freyheit vorschreibt, und die Freyheit durch das Gesetz sich selber giebt; eine Richtung, die durch ihren Bestimmungsgrund, die praktische Vernunft, unveränderlich und untrüglich ist. Als Beschaffenheit einer (freyen) Handlung bedeutet es jede Angemessenheit zum Sittengesetze, jede sittliche Gesetzmässigkeit, sie mag nun in der Ausübung des Gebotenen und des Erlaubten, oder in der Unterlassung des Verbotenen bestehen.

Wenn man das Gemeinſchaftliche aller dieſer Beſtimmungen zuſammenfaſst; ſo erhält man folgenden Gattungsbegriff: Recht iſt, was durch Freyheit des Willens vermittelſt des Sittengeſetzes möglich iſt, und was daher weder poſitive noch negative Beſchränkung, ſondern bloſſe Möglichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes ſeyn kann. Dieſe Gattung begreift folgende zwey Arten unter ſich, dasjenige, was durch Freyheit vermittelſt des Sittengeſetzes einzig möglich, d. i. nothwendig iſt, und dasjenige, was durch Freyheit vermittelſt des Sittengeſetzes (nicht einzig, ſondern nur) bloſs möglich iſt. Dieſes iſt das Recht in engerer Bedeutung, jenes die Pflicht.

14. Die durch das Geſetz des uneigennützigen Triebes beſtimmte Nothwendigkeit der Beſchränkung des eigennützigen Triebes heiſst die Pflicht.

Die allgemeinſte Pflicht iſt die aus dem Sittengeſetze erfolgende Nothwendigkeit, nichts zu thun, was dem Sittengeſetze widerſpricht.

Nur

Nur diejenige Nothwendigkeit der Beſchränkung des eigennützigen Triebes iſt Pflicht, die im uneigennützigen Triebe gegründet iſt, und die Befriedigungen desſelben, in wie ferne ſie vom freyen Willen abhängen, zum Objekt hat. Jede andere iſt Zwang; und zwar innerer Zwang, wenn ſie im eigennützigen Triebe ſelbſt gegründet iſt, wenn, z. B. eine kleinere gegenwärtige Befriedigung oder Beſchränkung einer gröſſern zukünftigen aufgeopfert wird — äuſſerer Zwang, wenn ſie auſſer dem eigennützigen Triebe gegründet iſt, z. B., bey jedem Unglück.

Jede Handlung aus Pflicht iſt Beſchränkung (poſitive oder negative) des eigennützigen Triebes.

15. Die Pflicht heiſst vollkommen, welche unmittelbar aus dem Sittengeſetze erfolgt, folglich in einer Nothwendigkeit beſteht, die ſich, ohne alle andere Vorausſetzung, aus der allgemeinſten Forderung des uneigennützigen Triebes ergiebt, und daher auch keine Ausnahme zuläſst.

Das Sittengeſetz kann durch keine demſelben widerſprechende Maxime aufgehoben werden, weil es abſolut nothwendig iſt;

wohl

wohl aber die Ausübung deſſelben, die von der Freyheit abhängt. — Jede Maxime, welche die Freyheit des Willens durch bloſſe Naturgeſetze beſchränkt, jedes Wollen, das den Willen der Autonomie entzieht, jede Willenshandlung, durch welche eine Perſon den bloſſen Forderungen des eigennützigen Triebes untergeordnet wird — macht die Ausübung des Sittengeſetzes unmöglich, und die Enthaltung von jeder ſolchen Handlung iſt der Gegenſtand der allgemeinſten vollkommenen Pflicht.

16. Das Recht in engerer Bedeutung findet nur in denjenigen Fällen Statt, wo die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengeſetz der Freyheit lediglich überlaſſen wird. Daher darf die bloſs rechtmäſſige Handlung eben ſowohl unterlaſſen als ausgeübt werden, daher darf man von ſeinem Rechte nachlaſſen. — Das Recht iſt die natürliche Freyheit unter der Sanktion des Sittengeſetzes. Es gehört eben ſo weſentlich zum Rechte, ſich deſſelben nicht begeben, als durch daſſelbe nach bloſſer Willkühr handeln zu dürfen. Ich darf mich des Rechtes ſelbſt nicht berauben.

17. Das Recht heifst das äufserliche (materiale) in wie ferne die Handlung durchs Sittengefetz weder geboten, noch verboten, blofs nicht unerlaubt ift; — das innerliche (formale) in wie ferne die Handlung dem vernünftigen Subjekte nur durch ausdrückliche Rückficht auf die allgemeinfte Pflicht möglich, erlaubt, ift.

18. Das Recht heifst vollkommen, welches unmittelbar aus dem Sittengefetze erfolgt, folglich in einer Freyheit befteht, die fich ohne alle andere Vorausfetzung aus der allgemeinften Forderung des uneigennützigen Triebes ergiebt und daher keine Ausnahme zuläfst.

Aus der natürlichen Freyheit des Willens und aus der praktifchen Vernunft erfolgt unmittelbar und ohne alle andere Vorausfetzung, die fittliche Möglichkeit, die durch das Gefetz unbefchränkte Freyheit des Willens in Rückficht auf alle Handlungen, die durch das Gefetz weder geboten noch verboten find. In diefer Freyheit der Perfon, alles zu thun oder zu laffen, was weder pflichtmäffig noch pflichtwidrig ift, befteht das allgemeinfte vollkommene Recht des Menfchen.

Die-

Dieses Recht kann von der Person weder aufgegeben, noch ihr von einer andern entrissen werden; es ist ursprüngliches und unverlierbares Recht. Nicht so das unvollkommne Recht, welches mit der Voraussetzung, durch welche es vom Sittengesetze abgeleitet ist, erworben und verlohren wird. Mit dem vollkommenen Rechte ist die vollkommene Pflicht verbunden, jenes Recht nicht zu beschränken.

Weder einem blofs vernünftigen, noch einem blofs sinnlichen Wesen, weder der Gottheit noch dem vernunftlosen Thiere können Pflichten und Rechte zukommen.

19. Gut in der weiteren aber moralischen Bedeutung dieses Wortes heifst die Handlung des Willens, in wie ferne sie dem Sittengesetze gemäfs ist; folglich nicht nur die pflichtmässige, sondern auch die rechtmässige Handlung.

20. Gerecht in weiterer Bedeutung ist die Willenshandlung, die dem Recht angemessen ist; folglich sowohl die Ausübung eines Rechts, als auch die Enthaltung von der Beeinträchtigung des Rechtes. — Gerechtigkeit ist die Uebereinstimmung

ein-

einſtimmung des Willens mit dem Sittengeſetze in denjenigen Vorſchriften, die aus demſelben unmittelbar und ohne Ausnahme erfolgen. — Ungerecht iſt das Wollen, welches der vollkommenen Pflicht widerſpricht. — Unrecht heiſst alles, was durchs Sittengeſetz unmöglich gemacht wird.

21. Güte in der moraliſchen aber engeren Bedeutung des Wortes, in wie ferne man ſie der Gerechtigkeit entgegenſetzt, iſt die Uebereinſtimmung des Willens mit dem Sittengeſetze in denjenigen Vorſchriften, die nicht unmittelbar und ohne andere Vorausſetzung aus demſelben erfolgen. Eine gute Handlung in dieſem Sinne iſt eine ſolche, welche eine unvollkommne Pflicht erfüllt. — Es kann eine Güte geben, die nicht moraliſch iſt, aber keine ſolche Gerechtigkeit.

22. In Rückſicht auf unſer eigenes Selbſt iſt die negative Beſchränkung des eigennützigen Triebes, d. h., die Befriedigung deſſelben, die durch das Geſetz nothwendig iſt, ein Gebot; die poſitive Beſchränkung, die vorgeſchriebene Enthaltung von einer Befriedigung, die durch das Geſetz unmöglich gemacht iſt, ein

Ver-

Verbot; die weder gebotene noch verbotene Befriedigung, ein Recht. Diese Gebote, Verbote und Rechte machen die Pflichten und Rechte gegen uns selbst aus.

23. Die vernünftige Natur eines Andern kann mir nur durch die meinige Gesetze vorschreiben.

24. Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Nothwendigkeit der Beschränkung unsers eigennützigen Triebes in Rücksicht auf andere Personen heisst Pflicht gegen Andere; die durch dieses Gesetz bestimmte Möglichkeit der Befriedigung unseres eigennützigen Triebes in Rücksicht auf Andere heisst Recht gegen Andere.

Die Pflicht gegen Andere begreift:

1. die Nothwendigkeit, solche Handlungen zu unterlassen, durch welche der eigennützige Trieb gesetzwidrig in uns befriediget, und in Andern beschränkt würde, Verbote;
2. Die Nothwendigkeit solcher gesetzmässigen Handlungen, durch welche der eigennützige Trieb in uns beschränkt,

in Andern aber befriedigt wird, Gebote.

25. Die freywillige Beſchränkung des eigennützigen Triebes in uns, zur Befriedigung eben deſſelben Triebes in Andern, heiſst Handlung der Wohlthätigkeit. Sie iſt nur in denjenigen Fällen Pflicht, wo uns die Befriedigung des eigennützigen Triebes in Andern durch das Geſetz des Uneigennützigen in uns, und zwar in Rückſicht auf eben daſſelbe Geſetz in Andern nothwendig gemacht wird.

26. Der Zwang, oder diejenige Beſchränkung der willkührlichen Befriedigung des eigennützigen Triebes, die nicht im Geſetz des uneigennützigen gegründet iſt, ſteht an und für ſich ſelbſt mit dieſem Geſetze in keinem Widerſpruche.

27. Ungerecht iſt derjenige Zwang, der einer Perſon durch eine Perſon (die eigene oder eine andere) willkührlich und zur bloſſen Befriedigung des eigennützigen Triebes zugefügt wird. Jede freywillige und nicht im Sittengeſetze gegründete Beſchränkung der natürlichen Freyheit der Perſon, oder, welches eben ſo viel heiſst, jede Be-

einträchtigung des Rechtes ist daher Zwang, und zwar ungerechter Zwang.

Die Gerechtigkeit gegen andere besteht in der Enthaltung von aller willkührlichen Beschränkung der freywilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes in Andern zur blossen Befriedigung desselben Triebes in uns. Also besteht die Gerechtigkeit in der Enthaltung vom Zwang, der einem Andern zur Befriedigung unseres eigennützigen Triebes angethan würde. — Auch die allgemeinste vollkommene Pflicht besteht in der Nothwendigkeit der Enthaltung von allem freywilligen Zwange.

28. Der Satz, der den Begriff der vollkommenen Pflicht ausdrückt, oder der Grundsatz derselben heisst: Du sollst keinen Menschen willkührlich zur blossen Befriedigung deines eigennützigen Triebes zwingen.

29. Rechtmässig ist der Zwang nur dann und nur in so ferne, wenn und in wie ferne derselbe zur Zurücktreibung des unrechtmässigen Zwanges gebraucht wird, und das Zwangsrecht ist die durch das Sittengesetz bestimmte Möglichkeit, unrecht-

mässigen Zwang durch Zwang abzuhalten.

30. Jede vollkommene Pflicht heisst, in wie ferne ihre Uebertretung ein Zwangsrecht in dem Angegriffenen erzeugt, eine Zwangspflicht. Jede Pflicht überhaupt, in wie ferne ihre Erfüllung der Willkühr und eigenen Beurtheilung des Verpflichteten überlassen werden soll, und daher nicht erzwungen werden darf, heisst Gewissenspflicht.

Die Zwangspflicht muss mit der Pflicht zu zwingen nicht verwechselt werden. Durch die Eine ist das Zwingen verboten, durch die Andere geboten; die Eine wird durch Enthaltung vom Zwang, die Andere durch Ausübung desselben erfüllt.

Das Zwangsrecht entsteht keinesweges aus der Pflicht zu zwingen in dem Angegriffenen, auch nicht aus der Zwangspflicht im Angreifer, und erfolgt überhaupt aus keiner Pflicht, sondern aus dem Sittengesetze, durch welches der Zwang dem Angreifer unmöglich, dem Angegriffenen aber unter Voraussetzung des Angriffes möglich wird.

31. Das

31. Das Zwangsrecht heiſst das innerliche, in wie ferne der Zwang in einem gegebenen Falle durch keine Gewiſſenspflicht geboten und verboten iſt; das äuſſerliche, in wie fenre der Zwang durch unrechtmäſſigen Zwang, folglich durch ein äuſſerliches Faktum, möglich gemacht wird.

32. In wie ferne das äuſſerliche Zwangsrecht durch keine Gewiſſenspflicht, die den unrechtmäſſigen Zwang entweder zu leiden oder zurückzutreiben gebietet, aufgehoben werden kann, in ſo ferne heiſst es das ſtrenge äuſſere Recht.

33. Das innerliche Zwangsrecht iſt ein Gewiſſensrecht und gehört in die Moral; das äuſſerliche ſtrenge Zwangsrecht heiſst das natürliche Recht, und macht das Objekt derjenigen Wiſſenſchaft aus, für die der Name des Naturrechts durch den Sprachgebrauch beſtimmt iſt.

Der Menſch darf von keinem Menſchen ſo lange nicht nach dem bloſſen Naturgeſetze (dem ſogenannten Rechte des Stärkern) behandelt werden, als er nicht zuerſt den Andern bloſs nach dieſem Geſetze behandelt hat. Das Geſetz der Freyheit, welches dem

Einen verbietet, die Perſon des Andern dem bloſſen Naturgeſetze zu unterwerfen, erlaubt es dieſem Andern, um dieſe Unterwerfung zu verhindern, das bloſſe Naturgeſetz gegen den Einen geltend zu machen.

34. Das natürliche Recht, oder das Naturrecht, als Objekt der Wiſſenſchaft dieſes Namens, iſt das ſittliche Vermögen, andere Menſchen nach bloſſen Naturgeſetzen zu behandeln, in wie ferne daſſelbe von der unrechtmäſſigen Behandlung nach dieſen Geſetzen abhängt.

35. Die Wiſſenſchaft des Naturrechts begreift die vollkommenen Pflichten nur in ſo ferne, als ſich ihre Erfüllung erzwingen läſst.

36. Der Satz, der den Begriff des äuſſerlichen ſtrengen Zwangsrechts ausdrückt, iſt der erſte Grundſatz des Naturrechts, und heiſst: Du darfſt denjenigen, der dich zur bloſſen Befriedigung ſeines eigennützigen Triebes zwingt, durch Zwang abhalten.

Dieſer Satz gilt in der Moral nur bedingt, nämlich unter der Vorausſetzung, daſs das Zurücktreiben des Zwangs durch

durch keine Gewissenspflicht geboten oder verboten ist; im Naturrechte aber unbedingt, weil hier nur von der äussern und in so fern unverlierbaren Rechtmässigkeit die Rede ist.

Der Grundsatz, der den Begriff der vollkommenen Pflicht gegen Andere ausdrückt, muss von dem Satze, der den Begriff des äusserlichen Zwangsrechts bezeichnet, genau unterschieden werden. Der eine gehört in die Moral, der andere ist der erste Grundsatz des Naturrechts.

37. In wie ferne die positive Sanktion der bürgerlichen und politischen Gesetzgebung Zwang ist, die äussere Rechtmässigkeit des Zwangs ihren Principien nach im Naturrecht festgesetzt wird, das Naturrecht aber die Wissenschaft des Sittengesetzes oder die Moral voraussetzt, in so ferne ist das Naturrecht das verbindende Mittelglied zwischen dem Gewissensrecht und dem positiven Recht, zwischeu der sittlichen und der positiven Gesetzgebung. — —

Die Lehre von der Freyheit des Willens ist es vorzüglich, worinn die

beyden Moralphilosophen **Schmid** und **Reinhold**, nach ihren bereits angeführsen Grundsätzen über diese Fundamentalwahrheit unterschieden sind. Zu mehrerer Vergleichung und Beurtheilung beyder Theorien führe ich noch das Urtheil des letztern über die Behauptungen des ersteren an. *)

Um den Willen, bemerkt **Reinhold**, von der Sklaverey des Instinktes und der **theoretischen** Vernunft zu retten, um sich die Eintracht der absoluten Nothwendigkeit und der Freyheit zu denken, machen einige Freunde der **kritischen** Philosophie den Willen zum Sklaven der **praktischen** Vernunft, oder vielmehr sie vernichten denselben ganz, um an seiner Stelle bey dem sogenannten **reinen Wollen** lediglich die praktische Vernunft handeln zu lassen. Sie finden in dieser Vernunft die Nothwendigkeit mit der Freyheit vereiniget; — die Nothwendigkeit in dem Gesetze, und die Freyheit in der Selbstthätigkeit der Vernunft. Die sittliche Handlung ist ihnen nur als blosse Wirkung dieser

*) S. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie, B. II. Br. 8. S. 295. ff; auch S. 293. f.

ser Vernunft zugleich nothwendig und frey. Aber nur Einer *) unter ihnen ist konsequent genug gewesen, um die aus diesen Prämissen unvermeidliche Folge einzugestehen und aufzustellen: dass der Wille nur in Rücksicht auf die sittlichen Handlungen frey, und der Grund der unsittlichen ausser dem Willen in äussern Hindernissen und Schranken der Freyheit aufzusuchen sey. Allein dieses letztere vorausgesetzt, so würde auch der Grund der sittlichen Handlung keineswegs in der blossen Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, sondern auch in der von dieser Vernunft ganz unabhängigen Abwesenheit jener Hindernisse aufgesucht werden müssen. Die ganze Freyheit dieser Vernunft und durch dieselbe der Person, bestünde also lediglich in einer zufälligen, auf gewisse Fälle eingeschränkten Unabhängigkeit von äusserm Zwang, die keineswegs in der Gewalt der Person läge. Die sittliche Handlung erfolgte unvermeidlich durch eine ganz unwillkührliche Wirkung der praktischen Vernunft, sobald kein Hinderniss da wäre; und allein der Anwesenheit oder Abwesen-

 heit

*) Dass dieser Eine kein anderer als Schmid sey, ergiebt sich aus einer Rückerinnerung an die mitgetheilten Resultate desselben.

heit des letztern müſste alſo ſowohl die ſittliche als die unſittliche Handlung zugerechnet werden. — Die praktiſche Vernunft, dieſes kann den Freunden der Kantiſchen Philoſophie nicht oft genug wiederholt werden, iſt kein Wille, ob ſie gleich weſentlich zum Willen gehört, und ſich bey jedem eigentlichen Wollen äuſſert. Die Handlung der praktiſchen Vernunft iſt bloſs unwillkührlich. Die Handlung des Willens, ſie mag der praktiſchen Vernunft gemäſs oder zuwider ſeyn, iſt willkührlich. Beym ſittlichen Wollen wirkt die praktiſche Vernunfr an und für ſich nicht mehr und nicht weniger, als beym unſittlichen; ſie ſtellt in beyden Fällen das Geſetz auf. Weder dieſes Geſetz, noch ſie ſelbſt durchs Geſetz, beſtimmt beym Wollen die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, ſondern die Freyheit durch oder wider das Geſetz. Die Perſon iſt ſich bewuſst, daſs es nicht auf ſie ankomme zu Sollen oder Nicht zu ſollen, wohl aber das, was ſie Soll oder Nicht ſoll, zu wollen oder nicht zu wollen, daſs ſie nicht im Sollen und Nichtſollen, aber im Wollen und Nichtwollen frey iſt, nicht in dem, was der uneigennützige oder der eigennützige Trieb von ihr fordert, ſondern in dem, was ſie dem einen gewährt und dem andern verſagt. Es iſt

zwar

zwar dieselbe Person; welche das Sittengesetz sich selbst giebt und befolgt, aber nicht dasselbe Vermögen in der Person. Das Gesetz giebt sie sich durch blosse Vernunft, und dieses ist daher unwillkührlich und unvermeidlich, und immer eben dasselbe. Die durchs Gesetz vorgeschriebene Handlung aber bringt sie durch Willkühr hervor; folgt nicht unvermeidlich, und immer so, dass sie auch das Gegentheil davon hervorbringen kann, und oft wirklich hervorbringt.

Gebhard.

Sittlich gut, behauptet Gebhard, ist dasjenige, was ein vernünftiges Wesen, nicht durch sinnliche Antriebe gereitzt, nicht bloss unter zufälligen Bedingungen, nicht nach einem empirisch gegebenen Grunde, nicht aus Gehorsam gegen die Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern was jedes vernünftige Wesen deswegen will, weil die Vernunft ihm sagt, dass es sich ohne Rücksicht auf dergleichen bewegende Umstände dazu bestimmen soll, was es mit völliger von allen sinnlichen Reitzen unabhängiger und

wohl

wohl gar denselben entgegenwirkender Spontaneität der Vernunft, was es also nothwendigerweise will, wobey es den eignen Ideen der Vernunft folgt, und wovon die Vernunft allein und ungetheilt die hervorbringende Ursache ist. — Die Pflicht der Menschenbeglückung z. B., bleibt Pflicht, und wenn man sich auch nie in dem Fall befindet, sie ausüben zu können. — Die Unbedingtheit und Nothwendigkeit, die mit allen unseren Pflichten verbunden ist, läfst sich aus keinen Naturtrieben, aus keinen sinnlichen Reitzungen herleiten. Diese können zwar auf unser Wollen einen grossen Einfluss haben, und uns zu dieser oder jener Handlung bestimmen, aber sie gebieten kein Sollen. —

Nachdem Gebhard so den Begriff der sittlichen Güte festgesetzt hat, prüft und verwirft er das System des Engländers Smith, der den Charakter des Sittlich-Guten in das reine Wohlwollen setzt. Die Hauptmomente dieser Untersuchung sind folgende:

Was ist reines Wohlwollen? Es kann darunter nicht ein Wohlwollen gemeynt seyn, welches und in wie ferne es der reinen praktischen Vernunft gemäfs ist, oder

aus

aus ihr, als ſeiner Quelle, entſpringt. Denn alsdann ſtimmte dieſer Begriff mit dem Kantiſchen völlig überein. Eben ſo wenig kann es das Wohlwollen ſeyn, das nur in gewiſſer Rückſicht, z. B., nur vom groben Eigennutze, Ehrgeitze u. ſ. w., rein iſt. Denn es würde beynahe unverſchämtes Miſsverſtändniſs ſeyn, den würdigen Philoſophen, die das Weſen der ſittlichen Güte in das reine Wohlwollen ſetzen, Schuld geben zu wollen, als hielten ſie die bloſſe Entfernung von jenen groben ſinnlichen Antrieben ſchon für den poſitiven Charakter der ſittlichen Güte. Rein heiſst alſo offenbar ſo viel, als unintereſſirt. Das reine und das pathologiſche Intereſſe iſt wohl von einander zu unterſcheiden. Jenes iſt dasjenige Vergnügen, welches unmittelbar mit der Thätigkeit der Vernunft, in ſo ferne ſie der Sinnlichkeit nicht untergeordnet iſt, empfunden wird. Dieſs Intereſſe kann es nicht ſeyn, was der Begriff des reinen unintereſſirten Wohlwollens ausſchlieſſen ſoll. Denn es iſt ja das mit der praktiſchen Vernunft ſelbſt, bey jedem ihrer Verehrer, der ſich nicht etwa zu einer affektirten, unnatürlichen, überſtoiſchen Apathie bekennen will, weſentlich verbundene Wohlgefallen. Pathologiſch iſt das Intereſſe, welches in der Befriedigung irgend welcher Neigungen und ſinn-

ſinnlichen Antriebe beſteht. Die Neigungen ſind theils gröbere, theils feinere; unmöglich aber kann es zur Moralität einer Handlung genug ſeyn, wenn bloſs die gröbern Neigungen ausgeſchloſſen werden; alſo wird man unter einem unintereſſirten Wohlwollen dasjenige verſtehen müſſen, welches auch von dem feinſten pathologiſchen Intereſſe rein iſt. In dieſem Sinn aber iſt ein unintereſſirtes Wohlwollen unmöglich. Denn ſoll das Wohlwollen nicht mit der praktiſchen Vernunft einerley ſeyn, ſo muſs es als ein beſonderer Naturtrieb angeſehen werden. Mit einem jeden Naturtriebe aber iſt entweder ein angenehmes oder ein unangenehmes Gefühl verbunden und das Wohlwollen, welches in einem wirkſamen Wohlgefallen an anderer Glückſeligkeit beſteht, iſt mit einem angenehmen Gefühl verbunden. So oft wir alſo eine Handlung aus Wohlwollen thun, ſo oft verſchaffen wir uns dadurch das angenehme Gefühl, welches mit der Befriedigung dieſes vermeintlichen Naturtriebes verbunden iſt, und alſo iſt unſer Wohlwollen nicht von dem pathologiſchen Intereſſe frey. Man könnte dagegen ſagen: immerhin mag die Befriedigung dieſes Triebes mit einem angenehmen Gefühl verbunden ſeyn, wenn man nur die Handlung nicht um dieſes angenehmen Gefühls wil-

len thut, so ist das Wohlwollen ganz uninteressirt. Hierauf aber läfst sich antworten: soll man dem Wohlwollen blindlings folgen, als einem puren Instinkt? Diefs werden die Philosophen gewifs nicht zugeben wollen; oder soll man ihm folgen, weil die Vernunft es gut heifst? Alsdann fällt das uninteressirte Wohlwollen wieder mit der praktischen Vernunft zusammen. Wenn man also dem Wohlwollen weder blindlings folgen, noch auch um der Vernunft willen, wenigstens nicht um dieser allein willen, gemäfs handeln soll, so mufs man es um des Wohlwollens selbst und um seines innern Wesens, d. h., um des damit verbundenen angenehmen Gefühls willen thun.

Ferner, wenn die Sittlichkeit der Handlungen von dem Wohlwollen abhängt, so mufs dieses den ersten und obersten Grund der Sittlichkeit enthalten, und man mufs bey der Frage, ob etwas sittlich gut ist, nicht erst zu einem höhern Regulativ emporsteigen. Allein das Wohlwollen enthält keinen solchen obersten Grund, sondern ist selbst von der praktischen Vernunft abhängig. Diese mufs entscheiden, ob das Wohlwollen in einem besondern Fall wohl oder übel angebracht ist; und es kann allerdings der Fall eintreten, dafs die Vernunft eine

Handlung als unrecht verdammt, die aus dem uneigennützigsten Wohlwollen entsprungen wäre.

Hierzu kommt noch, daſs der Begriff der sittlichen Güte aus uninteressirtem Wohlwollen so unbestimmt ist, daſs sich aus ihm kein Princip der Moralität, welches die höchste Deutlichkeit haben muſs, herleiten läſst. Die Glückseligkeit Anderer hängt mit der meinigen entweder zusammen, oder nicht. Ist das erstere, so befördert derjenige, der aus dem Grunde der fremden Glückseligkeit oder des gemeinen Bestens handelt, zugleich seine eigene Glückseligkeit. Worinn besteht alsdann das Uninteressirte seiner Handlung? Darinn, daſs ich den Zusammenhang der eignen mit fremder Glückseligkeit zwar im Allgemeinen als Grundsatz befolge, nur aber nicht bey jeder einzelnen Handlung diesen Zusammenhang zur deutlich gedachten Absicht nehme, oder mit anderen Worten, daſs ich mich für Andere interessiren würde, wenn ich auch nicht einsähe, wie und in welchem Grade jetzt durch diesen meinen Beytrag zur fremden Glückseligkeit, zugleich die meinige befördert werde? Sähe ichs in jedem einzelnen Falle ein, könnte ich also meinen Grundsatz individualisiren, so gewönne er offenbar an Deutlichkeit.

keit. Soll nun Mangel der individuellen Einſicht, alſo Mangel an dieſer Deutlichkeit das Weſen des unintereſſirten Wohlwollens ausmachen, ſo läge alſo dieſes und folglich auch das daran geknüpfte Weſen der ſittlichen Güte in einer Unvollkommenheit des Verſtandes und der Beurtheilungskraft, und das Reſultat wäre: ſittliche Güte iſt Vollkommenheit des Herzens, die aus einer Unvollkommenheit des Verſtandes entſpringt.

Der andere Fall iſt, wenn zwiſchen der fremden und eigenen Glückſeligkeit kein Zuſammenhang vorausgeſetzt wird. Dieſer Mangel des Zuſammenhangs könnte erſtlich bloſs negativ; er könnte aber auch zweytens poſitiver Widerſtreit ſeyn. Negativ — hier fragt ſich: darf ich für Andere ſorgen, ohne an mich zu denken? Warum darf mein Ich nicht der einzige beſtändige Zweck meiner Beſtrebungen ſeyn? Und wenn die Menſchheit Anderer für mich eben ſowohl Zweck ſeyn ſoll, als meine eigene Menſchheit, ſind dieſe Zwecke einander koordinirt, oder ſubordinirt? — Findet aber zwiſchen meinem und andern Wohl ein poſitiver Widerſtreit Statt, ſo wird es noch weit ſchwerer mit dem bloſſen Begriff des Wohlwollens zur deutlichen Löſung unver-

meidlicher Bedenklichkeiten zu kommen. Hier kann unſtreitig nur die Vernunft entſcheiden; und alſo bleibt das Wohlwollen ohne die praktiſche Vernunft ein unbeſtimmtes, ſchwankendes, ja! ſogar unmögliches Princip der Moralität. —

Ein oberſter Grundſatz muſs nothwendig und allgemein ſeyn. Nun aber laſſen ſich aus dem Grundſatz des unintereſſirten Wohlwollens nicht alle Pflichten ableiten, folglich iſt er nicht allgemein, folglich nicht oberſter Grundſatz. —

Das höchſte Princip der reinen praktiſchen Vernunft läſst ſich mit dem der Gluckſeligkeit nicht verbinden.

Schaumann.

Von den Ueberzeugungen dieſes Philoſophen theile ich folgende mit:

1. Was im reinen Selbſtbewuſstſeyn gegeben iſt, iſt allgemeingültig, d. h., es hat in ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit den Charakter, der es zu der

An-

Anforderung berechtigt, daſs alle, die ein Bewuſstſeyn haben, es annehmen (gelten laſſen).

2. Beſtimmen heiſst etwas feſtſetzen: das Richtmaſs (Norm) einer Beſtimmung heiſst Regel: eine Regel mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, Geſetz. Der Inbegriff der Gegenſtände, auf welche ſich ein Geſetz bezieht, heiſst die Sphäre dieſes Geſetzes. Auch das Urtheil oder der Satz, in welchem eine allgemeine und nothwendige Regel vorgeſtellt oder ausgedrückt wird, heiſst Geſetz.

3. Alles, was von uns als ein beſtimmbares, beſtimmtes oder zu beſtimmendes Objekt vorgeſtellt wird (kritiſch möglich, wirklich oder nothwendig iſt), gehört entweder zum Gebiet des Begriffs Natur, oder zum Gebiet des Begriffs Freyheit. Was, als zu jenem gehörend, gedacht wird, heiſst phyſiſch; was unter dem Freyheitsbegriffe ſteht, moraliſch. Natur iſt der Inbegriff aller Gegenſtände des (äuſſern und innern) Sinnes (Sinnenwelt). Freyheit iſt eine von der Natur unabhängige Kauſſalität, und begreift alſo das unter ſich, was nicht durch Natur beſtimmt wird (die

freyen Entschliessungen moralischer Wesen — moralische Welt).

4. Gesetze, deren Sphäre in dem Gebiet des Naturbegriffs liegt, heissen Naturgesetze (physische Gesetze): diejenigen aber, welche sich auf Objekte des Freyheitsbegriffs beziehen, Freyheitsgesetze (moralische Gesetze).

5. Gesetze, die (für das Erkenntnissvermögen) eine allgemeine Norm darstellen, welcher gemäss etwas (wirkliches oder mögliches) nothwendig bestimmt ist, heissen theoretische: die (für das Willensvermögen) eine allgemeine Richtschnur enthalten, nach welcher etwas (Handlungen) erst zu bestimmen ist, praktische Gesetze. Naturgesetze können sowohl theoretisch (wie die physikalischen, chemischen, psychologischen), als auch praktisch (wie die Regeln der Kunst, der Geschicklichkeit, der Klugheit u. s. w.) seyn: Freyheitsgesetze sind nur praktisch, und werden auch κατ' ἐξοχην praktische Gesetze genannt. Naturgesetze charakterisiren sich durch ein Muss. Freyheitsgesetze durch ein Soll. Jene wirken verfügend, und die Gegenstände ihrer Sphäre sind ihnen unterworfen: diese wir-

wirken verordnend, und ihre Gegenstände sind ihnen untergeordnet. Zu den (praktischen) Naturgesetzen gehören auch die Vorschriften, welche dem Subjekt durch ein von ihm verschiedenes Subjekt gegeben werden. Ueberhaupt sind alle praktische Vorschriften Naturgesetze, wenn ihr Bestimmungsgrund empirisch (material) ist (der Natur der Dinge gemäss), und durch Affektion des untern Begehrungsvermögens seine Kaussalität vermittelt wird: Freyheitsgesetze aber, wenn ihr Bestimmungsgrund von allem Sinnlichen rein (formal — nichts als Vernunftmässigkeit enthaltend) ist, und das obere Begehrungsvermögen bestimmt.

6. Der Mensch hat, als ein sinnlich-vernünftiges Naturwesen, Sinnlichkeit und Vernunft. Vermittelst der Sinnlichkeit hat der Mensch die Fähigkeit (Receptivität), durch Naturgesetze (theoretische und physisch praktische) bestimmt zu werden. Kraft seiner Vernunft hat er das Vermögen, durchs Freyheitsgesetz sich selbst zu bestimmen (Spontaneität.) Vernunft, in wie fern sie durchs Freyheitsgesetz bestimmend ist, heisst praktisch.

7. Der Mensch hat Willen, d. h., ein Vermögen, sich selbst den in ihm lie-

genden Bestimmungsprincipien (der Natur und Freyheit) gemäſs zu bestimmen. Jeder Akt des Willens heiſst ein Wollen — iſt er durchs Sitten- (Freyheits-) Geſetz gewirkt, ein reines — durchs Naturgeſetz ein empiriſches (unreines) Wollen.

8. Der Menſch hat Willkühr, alſo ein Vermögen, zwiſchen dem Beſtimmtwerden (durchs Naturgeſetz) und der Selbſtbeſtimmung durchs (Sittengeſetz) zu wählen. Alſo kann der Menſch durch phyſiſche und durch moraliſche Geſetze beſtimmt werden.

9. Freyheit (moraliſche) iſt das Vermögen, ſich (von der ſklaviſchen Unterwürfigkeit unter Naturgeſetze loszumachen, und, durchs Sittengeſetz ſelbſt zu beſtimmen. Alſo der Menſch (in abſtracto) hat Freyheit: die (einzelnen) Menſchen können frey ſeyn. In wie ferne die Perſon durchs Geſetz ihrer eigenen praktiſchen Vernunft ſich ſelbſt beſtimmen kann, nennen wir ſie frey (über den blinden Deſpotiſm der Naturgeſetze erhaben): in wie fern ſie aber durch dieſes Geſetz (ihrer Willkühr wegen) nicht nothwendig beſtimmt wird, ſondern ſich auch durch Naturgeſetze beſtimmen laſſen kann, iſt ſie ungebunden.

10. Wir-

10. Wirkungen, in wie fern ihre Kausſalität in der ſelbſteignen Kraft des Subjekts liegt, heiſſen Handlungen. Eine Handlung, in wie fern ſie durch den Willen wirklich geworden iſt, heiſst eine Willenshandlung.

11. Der ganze Menſch ſteht theils unter der Geſetzgebung der Natur, theils unter der Geſetzgebung der Freyheit, alſo auch ſeine Kräfte, alſo auch die Wirkungen (Erſcheinungen) derſelben — ſeine Handlungen. Frey heiſst eine Handlung, deren erſte Urſache in der Selbſtbeſtimmung des Subjekts (durchs Sittengeſetz) liegt. — Freywillig iſt die Handlung, in wie fern ſie von dem eignen Willen des Subjekts urſachlich abhängt. — Eine wohlthätige Handlung, z. B., iſt frey, in wie fern ſich die Perſon zu derſelben durch die Einſicht, ſie ſey Pflicht, beſtimmte: freywillig, in wie ferne ſie durch nichts dazu gezwungen wurde.

12. Die praktiſche Vernunft giebt im reinen Selbſtbewuſstſeyn das Geſetz: in jedem Falle, wo eine Beſtimmung durchs Sittengeſetz und ein Naturgeſetz zugleich möglich iſt, ſoll deine Willkühr ſich nach jenem, nicht nach dieſem richten, und dein Wille

sich durch jenes selbst bestimmen, nicht durch dieses bestimmen lassen; oder die durch Naturgesetze mögliche Bestimmung (des untern Begehrungsvermögens) soll der Bestimmung (des obern Begehrungsvermögens) durchs Sittengesetz untergeordnet werden.

13. Das Verhältniſs einer Handlung (Willenshandlung) zum Sittengesetz heiſst Moralität im weitern Sinne des Worts (Sittlichkeit): und die Handlungen selbst moralisch, in wie fern sie (vermöge ihrer Moralität) aufs Sittengesetz bezogen werden können. Auch der Person selbst schreibt man Moralität und das Prädikat moralisch zu, in wie fern sie durch ihren Willen in Verhältniſs zum Sittengesetze steht.

14. Moralität im engern Sinne (moralische Güte) schreibt man einer Handlung zu, in wie ferne sie durch einen vom Sittengesetz bestimmten Willen wirklich geworden ist; und nennt die Handlung selbst in dieser Rücksicht moralisch gut. Auch der Person selbst wird Moralität in diesem Sinne und der Titel moralisch-gut beygelegt.

15. Eine Handlung hat keine Moralität, in wie fern ſie kein correlatum des Sittengeſetzes iſt oder ſeyn kann: ſie hat den Charakter der Immoralität (Unſittlichkeit), und iſt immoraliſch (unſittlich), wenn ſie durch einen von einem Naturgeſetz dem Sittengeſetz zuwider beſtimmten Willen wirklich geworden iſt, (wenn bey der Kolliſion das Sittengeſetz von einem Naturgeſetz, das obere Begehrungsvermögen alſo von dem untern, überwunden iſt).

16. Den innern Beſtimmungsgrund (die Maxime), aus welchem eine Handlung quillt, nennen wir ihre Form (Geiſt): das, was von der Handlung den (innern oder äuſſern) Sinnen erſcheint, ihre Materie (Buchſtaben).

17. Legalität im weitern Sinne (Geſetzmäſſigkeit) ſchreibt man der Handlung zu, in wie fern ſie einem Geſetze angemeſſen iſt: Legalität im engern Sinne (äuſſere Geſetzmäſſigkeit), in wie ferne bloſs ihre Materie dem Geſetze gemäſs iſt.

18. Alle Willenshandlungen ſollen nicht bloſs dem Sittengeſetze gemäſs erſcheinen,

nen, sondern auch dem Geiste nach ihm angemessen seyn: nicht bloss materielle, sondern auch formelle Legalität (Moralität) haben.

19. Einige freywillige Handlungen kündigt das Gesetz der praktischen Vernunft, in einem kategorischen Imperativ, als nothwendig an.

20. Handlungen, welche ein Gesetz als nothwendig vorstellt, schreibt man gesetzliche Nothwendigkeit; Handlungen, welche das Sittengesetz als solche, die unbedingt geschehen sollen, ankündigt, moralische Nothwendigkeit zu. Die im Gesetz vorgestellte Nothwendigkeit der Ausübung einer Handlung heisst Gebot: die Handlung selbst, in so fern ihre Ausübung nothwendig ist, geboten, und diese ihre Beschaffenheit, dass sie geboten ist, ein Gebotenseyn. Für das Subjekt der gebotenen Handlung ist das Gebot ein Geheiss — die Person soll. Den anscheinenden Widerspruch zwischen Freyheit und moralischer Nothwendigkeit hebt der Begriff der Autonomie. Auch das Ungebundenseyn der Person wird durch die moralische Nothwendigkeit einiger ihrer Handlungen nicht aufgehoben. Das Gesetz überlässt freylich dergleichen Handlungen

nicht

nicht der Willkühr der Person: aber in der Willkühr dieser steht es, ob sie dem Gesetze Folge leisten will.

21. Der im Gesetze liegende Grund der gesetzlichen Nothwendigkeit einer Handlung (das aus dem Gesetze abzuleitende Urtheil, daſs eine Handlung gesetzlich nothwendig sey), heiſst Forderung; und die Folge dieser Forderung für die (unter dem Gesetze stehende) Person, Verbindlichkeit, d. h., die gesetzliche Nothwendigkeit, der Forderung des Gesetzes gemäſs zu handeln. Die Person selbst wird in dieser Beziehung verbunden genannt, und ihr Verhältniſs zum Gesetze ein Verbundenseyn. Auch Handlungen, zu welchen die Person verbunden ist, werden Verbindlichkeiten genannt.

22. Die Unterscheidung der Verbindlichkeiten in vollkommene und unvollkommene ist offenbar erst durch den gerichtlichen Gebrauch des Begriffs Verbindlichkeit entstanden. Wo einer Person eine Handlung nicht bloſs durchs Sittengesetz als moralisch, sondern auch durch ein positives Gesetz als bürgerlich nothwendig angekündigt wurde — wo sie zu etwas nicht bloſs durch innere Gründe, sondern auch

auch durch äuſſere Antriebe beſtimmt wurde — da, ſagte man, iſt eine vollkommene Verbindlichkeit: und nannte unvollkommene dann die, zu deren Genügeleiſtung das forum externum nicht anhalten konnte. Soll dieſe Diſtinktion in der reinen praktiſchen Philoſophie einen Sinn haben: ſo muſs man unter vollkommener Verbindlichkeit das Beſtimmtſeyn der Perſon verſtehen, deſſen Nothwendigkeit im Geſetze ſelbſt hinreichend begründet iſt (zu deren Exiſtenz durchs Geſetz allein alles gegeben iſt, die mithin für alle, durch etwas auſſer dem Geſetze beſtimmte, Fälle und ohne Ausnahme iſt): unter unvollkommner aber, das Beſtimmtſeyn der Perſon, deſſen Nothwendigkeit auſſer dem Geſetze noch etwas erfordert (zu deren Daſeyn durchs Geſetz allein nicht alles gegeben iſt, die mithin nur für die Fälle, wo das etwas auſſer dem Geſetze exiſtirt, eintritt.)

23. Der im Sittengeſetze liegende Grund der moraliſchen Nothwendigkeit einer Handlung (das aus dem Sittengeſetze abzuleitende Urtheil, daſs eine Handlung moraliſch nothwendig ſey) heiſst Verpflichtung: die Folge dieſer Verpflichtung für die, unter dem Sittengeſetze ſtehende, Perſon, Pflicht, d. h., die moraliſche Nothwendig-

digkeit, ſich der Verpflichtung des Sittengeſetzes unterzuordnen. Die Perſon ſelbſt wird in dieſer Beziehung verpflichtet genannt, und ihr Verhältniſs zum Sittengeſetz ein Verpflichtetſeyn. Auch Handlungen, zu welchen die Perſon verpflichtet iſt, heiſſen Pflichten (eine Pflicht). — Die Begriffe von Verpflichtung, Pflicht, verpflichtet, können nur in Beziehung auf ſinnlich - vernünftige oder überhaupt endlich - vernünftige Weſen gedacht werden, die, als ſolche, auch durch Naturgeſetze beſtimmt werden können: denn nur dieſen kann ſich das Sittengeſetz in dem Imperativ: ihr ſollt (ihr ſollt heilig ſeyn) ankündigen. In Beziehung auf ein Weſen, das allein durchs Moralgeſetz beſtimmt iſt, verwandelt ſich das Sollen in ein Seyn (ich bin heilig), iſt das Sittengeſetz nicht imperativ, ſondern conſtitutiv. Die Begriffe von moraliſcher Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit, von Freyheits- und Naturgeſetz flieſſen in Eins zuſammen, in Gott, den Unbegreiflichen. — So wenig der Begriff von Pflicht auf den allein Vernünftigen bezogen werden kann, eben ſo wenig paſst er auf allein ſinnliche Weſen, z. B., die Thiere.

24. Der in einem Naturgesetz liegende Grund der physischen Nothwendigkeit einer Handlung (das aus einem Naturgesetz abzuleitende Urtheil, die Erfahrung, dass eine Handlung physisch - nothwendig sey) heisst Unterwerfung: die Folge dieser Unterwerfung für die Person ist Unterwürfigkeit, d. h., die physische Nothwendigkeit, sich der Nöthigung des Naturgesetzes zu fügen. Die Person selbst wird in dieser Beziehung unterworfen genannt, und ihr Verhältniss zu dem Naturgesetz ein Unterworfenseyn. Eine Handlung, in Rücksicht deren die Person einem Naturgesetz unterworfen ist, heisst ein Muss. Verworfen — das gerade Gegentheil von edel — ist dasjenige endliche moralische Wesen (der Mensch), welches sich ausschliessend nach Naturgesetzen (durchs untere Begehrungsvermögen) bestimmt — von welchem Gott, das personificirte moralische Gesetz, sein Angesicht abgewandt hat.

25. Zwang ist jede Bestimmung der Person durch Naturgesetze. In Beziehung auf Verpflichtung verhält sich die Person aktiv: in Beziehung auf Unterwürfigkeit passiv. Verpflichtung hängt mit Freyheit, Unterwürfigkeit mit Zwang zusammen.

26. In

26 In wie fern eine Handlung ſowohl nach den moraliſchen als nach phyſiſchen Geſetzen nothwendig iſt, in ſo fern heiſst ſie Schuldigkeit. Wer zu einer ſolchen Handlung nicht durchs Moralgeſetz, ſondern bloſs durch Naturgeſetze beſtimmt wird, thut nur ſeine Schuldigkeit, und hat kein Verdienſt: wer ſich aber zu derſelben durchs Sittengeſetz beſtimmt, der thut ſeine Pflicht und Schuldigkeit, und hat Verdienſt.

27. Eine moraliſch-nothwendige Handlung, in wie ferne ſie durch Naturgeſetze wirklich gemacht (erzwungen) werden kann, heiſst eine Zwangspflicht. Zwangspflicht iſt von der Pflicht zu zwingen wohl zu unterſcheiden. Die letztere iſt eine unvollkommene, die erſtere eine vollkommene Pflicht. Jede Schuldigkeit iſt eine Zwangspflicht. Jede Pflicht überhaupt eine Gewiſſenspflicht.

28. Die Pflichtenlehre (Moral) entläſst ihre Schüler mit dem Spruch: Bey allem, was ihr (endliche Weſen) thut, ſollt ihr aufſehen aufs Geſetz der Freyheit (Heiligkeit), welches das höchſte Gut anfängt und vollendet. Mit dieſem Spruch übergiebt die

Weis-

Weisheitslehre ihren Schüler ihrer jüngern Freundin — der Rechtslehre, die das Schlussgesetz der Moral zu ihrem Anfangsmotto macht, und nachdem sie ihre Schüler durch das Honeste vivere eingeweiht hat, ihr eigentliches Geschäfft, über das Alterum non laedere, suum cuique tribuere, zu kommentiren, beginnt.

29. Obgleich das Sittengesetz die ganze Gesinnung der Person (den Geist ihrer Handlungen) bestimmt, und bey allen freywilligen Handlungen die Rücksicht auf seine Sanktion gebietet: so bestimmt es doch nicht die ganze Willkühr der Person, sondern stellt ihr einige freywillige Handlungen frey. Da nun aber in einem jeden endlichen Wesen nur zwey Bestimmungsprincipien — der Sittlichkeit (moralischer Bestimmungsgrund) und der Natur (Naturtrieb) — sind: so kann dieser Satz keinen anderen Sinn haben, als: das Sittengesetz erklärt, dass die Person in Hinsicht auf die freywilligen Handlungen, welche nicht moralisch nothwendig sind, sich durch Naturtriebe bestimmen lassen könne.

30. Freywillige Handlungen, zu denen sich das handelnde Subjekt laut eines Gesetzes nach eignem Willen bestimmen kann, heissen

heiſſen gesetzlich-möglich: freywillige Handlungen alſo, zu denen ſich das handelnde Subjekt laut des Sittengeſetzes nach Naturtrieben beſtimmen kann, moraliſch-möglich. Die im Geſetz vorgeſtellte Möglichkeit der Ausübung einer Handlung heiſst Geſtattung: die Handlung ſelbſt, in ſo fern ihre Ausübung möglich iſt, erlaubt, und dieſe ihre Beſchaffenheit, daſs ſie erlaubt iſt, ein Erlaubtſeyn. Für das Subjekt der erlaubten Handlung erfolgt aus der Geſtattung des Geſetzes Erlaubniſs — die Perſon darf, d. i., ſie hat das geſetzliche Vermögen, eine Handlung auszuüben.

31. Der im Geſetze liegende Grund der geſetzlichen Möglichkeit einer Handlung (das aus dem Geſetze abzuleitende Urtheil, daſs eine Handlung geſetzlich möglich ſey) heiſst Befugung, und die Folge dieſer Befugung für die, unter dem Geſetze ſtehende, Perſon, Befugniſs, oder die geſetzliche Möglichkeit, nach eignem Willen zu handeln. Von der Perſon ſagt man in dieſer Beziehung, ſie iſt befugt, d. h., ſie hat das geſetzliche Vermögen, ſich dieſer Befugniſs zu bedienen: nennt ihr Verhältniſs zum Geſetz ein Befugtſeyn, und die Handlungen ſelbſt Befugniſſe.

32. Der im Sittengesetz liegende Grund der moralischen Möglichkeit einer Handlung (das aus dem Sittengesetze abzuleitende Urtheil, daſs eine Handlung moralisch-möglich sey) heiſst **Berechtigung**: und die Folge dieser Berechtigung für die, unter dem Sittengesetze stehende, Person, **ein Recht**, oder **die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln.** Von der Person sagt man in dieser Beziehung, **sie ist berechtigt**, d. h., sie hat das Vermögen, sich ihres Rechts zu bedienen: nennt ihr Verhältniſs zum Sittengesetz ein **Berechtigtseyn**, und die damit zusammenhängenden Handlungen **Rechte.** Von der Gottheit so wenig, als von dem vernunftlosen Thier, kann der Begriff **ein Recht** prädicirt werden.

33. Ob nun gleich das Sittengesetz der Person in einem Rechte das Vermögen giebt (es der Person möglich macht), nach Naturtrieben zu handeln, so macht es **ihr** doch zugleich bey dieser Bestimmung selbst das **Aufsehn** aufs Sittengesetz **zur Pflicht** (moralisch nothwendig). Dieſs giebt die Idee von der **Form** eines Rechts, worunter man das Verhältniſs der Gesinnung des Rechthabenden (der Person) zum Sittengesetze versteht, und sie von der Materie

eines

eines Rechts unterſcheidet, worunter die Handlungen, in Rückſicht welcher eine Perſon das ſittliche Vermögen, ſich nach Naturtrieben zu beſtimmen, hat, (die Erſcheinungen eines Rechts) verſtanden werden.

34. In wie fern ein Recht durch das Auffehn der Perſon aufs Sittengeſetz erkannt wird, heiſst es formales Recht: in wie fern es ſich in der Beziehung von Erſcheinungen aufs Sittengeſetz, als ein Recht charakteriſirt, materiales Recht. — Die Eintheilung in materiales und formales Recht iſt nicht zu verwechſeln mit der Eintheilung in förmliches und wirkliches Recht. Die Frage des formalen Rechts iſt das bekannte: Iſts Recht vor Gott? iſts recht vor ſeinem Angeſicht? (vor dem die Geſinnung richtenden moraliſchen Geſetzgeber) — Die Frage des materialen Rechts aber: haſt du ein Recht (biſt du befugt) dazu?

35. Formales Recht heiſst innerliches Recht, in wie fern es bloſs durch die Geſinnung der Perſon beſtimmt wird (alſo nur ein forum internum zuläſst). Materiales Recht heiſst äuſſerliches Recht, in wie fern es durch die moraliſche Geſetzmäſſigkeit ſeiner Erſcheinungen

bestimmt wird (also ein forum] externum zuläſst). Formales innerliches Recht (weil es von der moralischen Gesinnung des Rechthabenden abhängt,) kann nicht Objekt des Naturrechts seyn, sondern ist ein Gegenstand der Moral. Innerliches Recht heiſst Gewissensrecht, in wie fern es dem Rechthabenden nur in seinem eignen Bewuſstseyn gegeben wird.

36 Ein aus der ausschlieſsenden Beziehung einer Erscheinung aufs Sittengesetz sich ergebendes Recht heiſst strenges Recht. Strenges Recht heiſst das äusserste Recht, in wie fern es an der äussersten Gränze der Rechtmässigkeit liegt, über welche hinaus es auch nicht mehr äusserliches Recht wäre.

37. Soll die Eintheilung in vollkommnes und unvollkommnes Recht einen philosophischen Sinn haben: so kann vollkommnes Recht nichts anders bedeuten als Einheit des Gewissensrechts und des strengen Rechts: unvollkommnes Recht das isolirte Daseyn des einen oder des andern.

38. Da die Gesetze der Vernunft für alle vernünftige Wesen gleichlautend sind

ſind, indem Vernunft ſich ſelbſt nicht widerſprechen kann: ſo nimmt das Sittengeſetz, dadurch, daſs es mir das (moraliſche) Vermögen giebt, nach Naturtrieben zu handeln, andern das (moraliſche) Vermögen, mir darinn hinderlich zu ſeyn: und macht es mir dadurch, daſs es andern die Unmöglichkeit erklärt, gegen mein Recht etwas vorzunehmen, möglich, dieſe etwanigen Unternehmungen aus dem Wege zu räumen. Dieſs führt zu dem Begriffe eines Zwangsrechts, worunter man ein Recht verſteht, in welchem zugleich die Möglichkeit enthalten iſt, es durch Zwang geltend zu machen. — Man braucht Zwangsrecht und Recht zu zwingen ſynonymiſch, unerachtet ſie doch — wie ſchon die Parallele mit Zwangspflicht und Pflicht zu zwingen andeutet — unterſchieden ſind. Zwangsrecht heiſst nämlich ein Recht, in wie fern in demſelben zugleich die moraliſche Möglichkeit, den etwanigen Widerſacher des Rechts mit Zwang abzuhalten, enthalten iſt. — Recht zu zwingen heiſst das moraliſche Vermögen, wirklich (in einem beſtimmten Falle) Zwang auszuüben. Das Recht des Gläubigers gegen den Schuldner iſt ein Zwangsrecht: das ſittliche Vermögen des Gläubigers, den Bezahlung weigernden Schuldner mit Zwang anzuhalten, ein Recht zu zwingen.

39. Das Zwangsrecht iſt ein *innerliches*, in wie fern das moraliſche Vermögen zu zwingen durch ausdrückliche Rückſicht aufs Sittengeſetz erhalten wird: es iſt ein *äuſſerliches*, in wie fern es durch äuſſere Erſcheinungen beſtimmt wird.

40. Das Zwangsrecht heiſst *natürliches Recht*, in wie ferne es das ſittliche Vermögen giebt, gegen den Widerſacher unſerer Rechte nach Naturgeſetzen zu verfahren. Dieſes natürliche Recht läſst, wie das Zwangsrecht, die Eintheilung in innerliches und äuſſerliches zu.

41. Das *ſtrenge natürliche Recht* iſt der eigentliche Gegenſtand des Naturrechts. — So weit das *Freyheitsgeſetz* reicht, reicht das Gebiet der *Moral*: die mithin die ganze Geſinnung des Menſchen und alles, was mit derſelben in Beziehung ſteht, umfaſst, und vermöge ihres Gebots: „*Alle* freywillige Handlungen ſollen aus einem reinen Herzen quillen" die moraliſch-nothwendigen Handlungen ſowohl, als die moraliſch-möglichen begreift (formales — innerliches — Gewiſſensrecht). An der Gränze der Sphäre des Freyheitsgeſetzes, wo die Möglichkeit nach *Naturgeſetzen* zu handeln und zu behandeln eintritt,

tritt, fängt das Gebiet des Naturrechts an. Dieſes macht daher alles zu ſeinem Objekt, was in den freywilligen Handlungen (Pflichten und Rechten) nach Naturgeſetzen beſtimmbar iſt. Die Moral bearbeitet die Pflichten und Rechte für den Willen: das Naturrecht für Handel und Wandel: und beyde zuſammen führen alſo ein Gebäude auf, in dem die Menſchheit ſicher wohnen kann, weil ſein Grund ſelbſt unerſchütterlich iſt, und dem auf ihm aus mannigfaltigen Materialien aufgeführten Gebäude die Unvergänglichkeit zuſichert.

42. Nothrecht iſt das ſittliche Vermögen, ſich nach Naturtrieben zu beſtimmen, wo die Beſtimmung nach dem Sittengeſetz (phyſiſch) unmöglich iſt.

43. Gerechtigkeit iſt die Richtung des Willens, vermöge deren man alles aufs Sittengeſetz bezieht, und nur durch daſſelbe beſtimmt wird. Billigkeit iſt die Richtung des Willens, vermöge deren man nicht bloſs die Materie, ſondern auch die Form ſeines Rechts aufs Sittengeſetz bezieht, bey ſeinem ſtrengen Rechte auch an ſeine Pflichten denkt. — Unbilligkeit iſt

die Richtung des Willens, vermöge deren man auf ſeinem ſtrengen Rechte beſteht.

44. Der ſubjektive Beſtimmungsgrund des Willens eines ſinnlich-vernünftigen Weſens (die Regel, nach welcher ſich ein ſinnlich-vernünftiges Individuum in Beſtimmung ſeines Willens richtet) heiſst Maxime, die, in wie ferne ſie von der Willkühr des Individuums gewählt iſt, Maxime der Perſon, in wie ferne ſie die Kauſſalität der Handlung enthält, Maxime der Handlung genannt wird.

45. Alle phyſiſche Maximen flieſſen aus dem Princip: Ich will, was, und weil es mir als ein Gut erſcheint, ich will nicht, was und weil es mir als ein Uebel erſcheint. Alle vernünftige Maximen flieſſen aus dem Princip: Ich will, was und weil es die Vernunft gut heiſst: ich will nicht, was und weil es die Vernunft nicht gut heiſst. Man überſehe nicht die Zweydeutigkeit, welche der Sprachgebrauch in den Ausdruck gut heiſſen gelegt hat. Es kann einmahl ſo viel bedeuten, als: etwas für gut (tauglich zu irgend einem Zweck) erkennen: hernach aber auch ſo viel, als das lateiniſche ratum eſſe jubere. — Wenn man dieſe Ambiguität bemerkt und ins Licht geſtellt hätte, würde — glaube ich — mancher

LB Coburg

cher Streit über das Moralprincip leichter geendigt seyn. Dass ich den Ausdruck in dem letztern, d. h., philosophisch richtigen Sinne für das sic volo, sic jubeo, nehme, versteht sich von selbst.

46. Sobald ein sinnlich - vernünftiges Wesen diese Bemerkung macht, dass seine Maximen entweder durch Naturgesetze oder durchs Freyheitsgesetz bestimmt werden können, drängt sich ihm die Frage auf: Was soll ich thun? Soll ich mich durch physische Gesetze bestimmen lassen, oder durchs Vernunftgesetz selbst bestimmen?

47. Das Forum, welchem das sinnlich-vernünftige Wesen diese Frage zur Entscheidung vorlegt, ist eben das, bey welchem es in ähnlichen Fällen Rath sucht — das Forum der Vernunft: und hier erhält es denn folgende bestimmte und unbedingte Entscheidung: Die Maximen deiner freywilligen Handlungen sollen aus dem Gesetzsystem der Vernunft und nicht aus dem Aggregat der Naturgesetze geschöpft seyn.

48. Diese Entscheidung der Vernunft enthält zugleich das oberste (formale) Prin-

cip der Sittlichkeit, welches sich in dieser Formel darstellen läſst: Die Maximen deiner freywilligen Handlungen sollen durch die Vernunft bestimmt seyn (sie sollen nicht durch irgend ein Objekt, materialiter, bestimmt seyn, und durch deine untere Willenskraft dich bewegen: sondern die reine Vernunft soll ihre Quelle seyn, und ihre Vernunftmäſsigkeit, Form, dich durch deine obere Willenskraft bestimmen).

49. Die Vertheidiger eines hypothetischen Imperativs, z. B., des Princips der Glückseligkeit oder der Vollkommenheit, verwechseln offenbar den historischen (empirischen) Gang der moralischen Bildung der Menschen mit dem reinen Plan der moralischen Vernunft. Auf die Frage: wodurch werden die Menschen zuerst bewogen, den moralischen Vorschriften Folge zu leisten? müssen wir freylich aus der Erfahrung antworten: dadurch, daſs sich ihnen die Befolgung der moralischen Gesetze als das beste Mittel, glückselige, vollkommne Menschen zu werden, darstellt: aber diese Frage der Glückseligkeits- und Klugheitslehre ist ja nicht die Frage der Moral (Weisheitslehre). Diese

fragt vielmehr, wann ift der Menfch ein fittlicher Menfch, oder, wodurch charakterifirt fich die reine Sittlichkeit; und kann alfo ihre Antwort nicht aus der Erfahrung (Natur der Menfchen), fondern mufs fie aus der Vernunft geben. Der Menfch ift fittlich gut, antwortet fie, wenn in ihm die Revolution vorgegangen ift, durch welche fich das reine Vernunftgefetz über die Naturgefetze (Triebe) erhoben hat, und der Charakter der reinen Sittlichkeit ift reine Vernunftmäffigkeit. — Hätten die Vertheidiger was immer für eines hypothetifchen Imperativs, als Princips der Sittlichkeit, ganz konfequent verfahren wollen; fo hätten fie auf manche ganz unfittliche Folgen ftofsen und die Idee einer für alle endlich-vernünftige Wefen (Menfchen) geltenden Pflichtenlehre ganz aufgeben müffen. Diefs bemerkten die fcharffinnigften unter ihnen felbft, und fchoben daher bey der Beftimmung der einzelnen Pflichten — ohne dafs fie felbft es zugeben wollten oder wollen — den kategorifchen Imperativ unter. Diefer lautet: du follft, was und weil es die Vernunft gebeut. Ueber den einen Theil deffelben: du follft, was die Vernunft gebeut, find alle vernünftige Moraliften einig; aber nicht über den andern. Du follft, fagen nämlich die

die Vertheidiger des bedingten Moralprincips, was die Vernunft gebeut, weil es deiner Glückseligkeit oder Vollkommenheit oder Natur u. s. w. angemessen ist — d. h., vorausgesetzt, dass du glückselig oder vollkommen werden, oder deiner Natur gemäss leben willst, musst du der Vernunft gehorchen. Sagt nun hierauf jemand: ich will die Glückseligkeit nicht, zu welcher der Vernunftgehorsam ein Mittel ist, denn ich kann meine Freuden aus andern Quellen mit leichterer Mühe und weniger Aufopferung schöpfen; ich will die Vollkommenheit nicht, zu welcher mich eure Moral führt, denn ich suche auf einem bequemern Wege Einheit unter meine Zwecke und Mittel zu bringen; ich bedarf, um meiner Natur gemäss zu leben, eurer Pflichtenlehre nicht, denn dazu verhilft mir mein individuelles Gefühl am besten: so antworten die Freunde jener bedingten Principien (wenn sie nicht etwa gar den ganzen Einwurf mit einer Appellation an das Gefühl abweisen), du musst das, was wir Glückseligkeit, Vollkommenheit, Naturangemessenheit nennen, wollen und können auf das dieser Antwort ganz natürlich folgende Warum? nichts anders erwiedern, als, weil du sonst kein vernünftiger Mensch bist, und das kann doch wohl nichts anders heissen,

als,

als, **weil** es die Vernunft gebeut, und ist nichts mehr und nichts weniger, als der **kategorische** Imperativ. — Die Freunde des Glückseligkeitsprincips, die noch einen Schritt weiter von der reinen Sittlichkeit (in scientifischer, und, wenn sie konsequent sind, auch in praktischer Hinsicht) entfernt sind, haben auch noch eine Ausflucht mehr, ehe sie dem unbedingten Moralgesetz huldigen. Sie antworten nämlich demjenigen, welcher ihr Mittel zur Glückseligkeit verwerfen will: du jagst einer falschen Glückseligkeit nach, denn zur wahren Glückseligkeit ist Zufriedenheit oder Gewissensruhe die erste Bedingung, und diese kannst du auf deinem Wege nicht erlangen. — Zufriedenheit und Gewissensruhe bedeutet aber, nach den eignen Erklärungen jener Moralisten, das Bewusstseyn, gut gehandelt zu haben, und dieses gut kann doch nicht in Beziehung auf jenen Einwurf so viel als klug in Rücksicht auf die Mittel seiner Glückseligkeit heissen, sondern muss, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, so viel als vernunftmässig bedeuten. So müssen sich also auch diese hartnäckigsten und den meisten Anhang findenden Widersacher der unbedingten Vernunftgesetzgebung zuletzt unter den Schutz derselben zurückziehen, wenn sie nicht den

Fein-

Feinden aller Moralität den entſcheidendſten Sieg überlaſſen wollen.

50. Aber, wirft dieſem Gebot der Vernunft der Menſch (das ſinnlich-vernünftige Weſen) ein: wie kann ich dieſer Forderung nachgeben? Ich kann mich doch mir ſelbſt nicht entziehen; ich kann daher, weil mein Begehrungsvermögen doch auch unter Naturgeſetzen ſteht, nicht bloſs durch die Vernunft beſtimmt werden? Auf dieſen Einwurf antwortet die Vernunft: Ich will keineswegs durch mein Gebot deine Natur zerſtöhren, ich ſelbſt heiſſe es dir vielmehr, in dieſem oder jenem Stücke deinen Naturtrieben zu folgen, weil ich ohne dieſs im Menſchen ſelbſt nicht beſtehen könnte. Unterordnung deiner Naturtriebe unter mein Geſetz befiehlt mein Gebot, und nicht Unterdrückung und Ausrottung derſelben.

51. Das formale Grundgeſetz der Sittlichkeit beſtimmt den Willen (Maximen, Geſinnung, Geiſt der Handlungen) des ſinnlich-vernünftigen Weſens; aber auch die Erſcheinungen des Willens (Materie, Handlungen ſelbſt), in wie ferne ſie von dieſem urſachlich abhängen, ſind ihm untergeordnet.

52. Das

52. Das allgemeinſte Gebot der Vernunft in Hinſicht auf die Materie des Wollens, iſt: Du ſollſt, ſo weit du durch Freyheit Herr über die Natur (alſo auch über die Erſcheinungen deines Willens) biſt, dieſe dem Sittengeſetze anzupaſſen ſuchen.

53. Der Zweck alſo, den die Vernunft den Handlungen als Ziel vorſchreibt, und der, weil er keinem andern untergeordnet iſt und keinen andern vorausſetzt, Endzweck heiſst, iſt Harmonie des Reichs der Natur mit dem Reiche der Freyheit, d. h., das höchſte Gut, und es läſst ſich daher der allgemeinſte materiale Grundſatz der Sittlichkeit (als Gebot) auch ſo ausdrücken: Du ſollſt das thun, was nothwendig iſt, um das höchſte Gut zu realiſiren.

54. Aus dieſem Gebote der Vernunft ergiebt ſich unmittelbar das Verbot: Du ſollſt das *nicht* thun, was der Realiſation des höchſten Guts widerſtreitet.

55. Zwiſchen dieſen beyden Geſetzen, von denen das eine das moraliſch - nothwendige, das andere das moraliſch - unmögliche dar-

darstellt, liegt das Gesetz des moralisch-möglichen in der Mitte, und lautet so: Du darfst das thun, womit die Realisation des höchsten Guts bestehen kann.

56. Das höchste Gut besteht aus dem obersten, unbedingten Gute der reinen Sittlichkeit, und aus dem untergeordneten, bedingten Gute einer der Sittlichkeit proportionirten Glückseligkeit.

57. Der von der moralischen Gesetzgebung der Vernunft aufgegebne Endzweck bezieht sich also auf die Vernunft selbst, d. h., die Vernunft ist Zweck an sich selbst. Also auch jedes vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst, mithin auch das sinnlich-vernünftige.

58. Hiedurch wird nun der Stand (des sinnlich-vernünftigen Wesens in foro externo (sein Verhältniss zur übrigen Welt) bestimmt. Es ist Zweck an sich selbst, und jeder hat es als Zweck an sich selbst anzuerkennen.

59. Hieraus ergeben sich nun die materialen (in foro externo geltenden) Grundsä-

tze

tze der moralischen Unmöglichkeit und Möglichkeit. Der Grundsatz der moralischen Unmöglichkeit stellt sich dar in der Formel: Du hast kein Recht zu solchen Handlungen, welche das sinnlich-vernünftige Wesen zu einem Mittel herabwürdigen.

60. Den materialen Grundsatz der moralischen Möglichkeit enthält folgende Formel: Du hast ein Recht zu den Handlungen, mit welchen die Würde des sinnlich-vernünftigen Wesens, als Zweck an sich selbst, bestehen kann.

61. Rechtswissenschaft ist die Wissenschaft der gesetzlichen Möglichkeit, nach eigenem Willen zu handeln. Sie begreift:

1) diejenige Wissenschaft, für welche der Sprachgebrauch den Namen Naturrecht (jurisprudentia naturalis) bestimmt hat;
2) das positive Recht (jurisprudentia positiva).

62. Naturrecht ist die Wissenschaft der moralischen Möglichkeit nach eigenem Willen zu handeln. Positives

Recht ist die Wissenschaft der bürgerlichen (politischen) Möglichkeit nach eigenem Willen zu handeln. Da eigener Wille der Person, im Gegensatz gegen den durchs Moralgesetz bestimmten, nichts anders heissen kann, als der Wille, in so fern er durch Naturgesetze bestimmbar ist, so läſst sich der Begriff des Naturrechts auch so fassen: es ist die Wissenschaft der moralischen Möglichkeit, nach Naturgesetzen (Trieben) zu handeln.

63. Das wissenschaftliche Naturrecht zerfällt in zwey Theile, in das reine Vernunftrecht (jurisprudentia rationalis), und in das angewandte Vernunftrecht, oder Naturrecht im eigentlichen Sinne.

64. Das reine Vernunftrecht hat die Bestimmung, die Form und das Fundament des wissenschaftlichen Naturrechts darzustellen: und in dieser Hinsicht den Grundbegriff desselben zu bearbeiten und sein Princip aus dem moralischen Gesetze der Vernunft zu deduciren.

65. Das angewandte Vernunftrecht, oder Naturrecht im eigentlichen Sinne, hat den Zweck, durch

Beziehung der Grundgesetze des reinen Vernunftrechts auf die Menschheit diejenigen Rechte zu bestimmen, welche dem Menschen unter Voraussetzung der Menschheit zukommen, und unter Voraussetzung mensch-möglicher Veränderungen zukommen können.

Heydenreich.

Sittlichkeit ist, behauptet Heydenreich, das Verhältniss freyer Handlungen zu einem, alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise ohne Einschränkung und Nachlass verbindenden, seiner selbst wegen und ohne Rücksicht auf einen äussern Zweck vollgültigen Vernunftgesetze. Freye Handlungen erfolgen in Gemässheit gewisser Maximen, welche dem, alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise verbindenden, seiner selbst wegen und ohne Rücksicht auf einen äussern Zweck vollgültigen Vernunftgesetze entweder widersprechen, oder mit ihm harmoniren.

Sittlichkeit setzt voraus:

a. ein Gesetz der Vernunft, welches seiner selbst wegen, und ohne Rücksicht auf einen äussern Zweck vollgültig ist;

b. ein Gesetz also, welches alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise ohne Einschränkung und Nachlass verbindet, welches demnach von denselben unter allen Umständen ausgeübt werden soll;

c. ein Vermögen der Freyheit um dieses Gesetz zu realisiren.

Die Frage: ob Erkenntniss sittlicher Gegenstände für uns möglich sey, kommt zurück auf die Frage: ob wir fähig seyn, ein Gesetz der Vernunft, welches seiner selbst wegen und ohne Rücksicht auf einen äussern Zweck vollgültig ist, und alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise ohne Einschränkung und Nachlass verbindet, und ein Vermögen der Freyheit zu erkennen, vermittelst dessen wir jenes Gesetz realisiren können.

Um ein Gesetz der Vernunft zu erkennen, wie es eben bestimmt worden, bedürfen wir weder einer Erkenntniss unsers geistigen Grundwesens noch der von uns verschiedenen Dinge an sich. Eben so wenig bedürfen wir zur Erkenntniss eines solchen Gesetzes der Annahme irgend einer Hypothese zur Bestimmung der Natur der Körper- und Geisterwelt oder zur Erklärung der Vereinigung des Leibes und der Seele. Alle diese Hypothesen sind vielmehr, jede in einer

ner gewiſſen Rückſicht, von nachtheiligem Einfluſſe auf die Richtigkeit unſerer Ideen.

Derjenige Begriff der Seele, welchen die kritiſche Philoſophie aufſtellt, iſt der einzige, welchen wir bey Erforſchung der Möglichkeit der Erkenntniſs des moraliſchen Geſetzes vorausſetzen dürfen. Dieſer Begriff iſt keinesweges ein nichtiger Begriff; er deutet wirklich auf ein Weſen hin, welches aber an ſich unerkennbar und unbegreiflich iſt. Gänzlich leer aber iſt er an Eigenſchaften, welche dem Dinge an ſich zukommen mögen, welches er bezeichnet.

Obwohl man die geiſtigen Vermögen auf jenen Begriff der Seele beziehen muſs, ſo kann man doch aus dieſem Begriffe jene Vermögen nicht herleiten, welche lediglich auf den verſchiedenen Thatſachen des Bewuſstſeyns, den Zuſtänden des Vorſtellens, Begehrens und Fühlens beruhen. Der Wille alſo und ſeine Freyheit kann nicht aus dem Begriffe einer geiſtigen Subſtanz hergeleitet werden.

Die Annahme einer abſoluten Grundkraft der Seele iſt zum Behufe unſerer Unterſuchungen keinesweges erforderlich.

Unter einem Vermögen der Seele denken wir bloſs den Grund der Möglichkeit einer Klaſſe homogener Zuſtände des Gemüths. Unter einer Kraft der Seele denken wir den Grund der Wirklichkeit einer Klaſſe homogener Zuſtände des Gemüths.

Moraliſche Geſetze, Geſetze für die Freyheit, werden nicht gefunden wie Naturgeſetze, ſondern durch Zergliederung der in unſerer Vernunft nothwendig beſtimmten Form, Handlungen vernünftiger freyer Weſen zu beurtheilen. Daſs eine gewiſſe Form, über die Handlungen vernünftiger freyer Weſen zu urtheilen, durch die Vernunft nothwendig beſtimmt ſey, erhellet daraus, daſs der Menſch ſich ſelbſt widerſprechen müſste, wenn er ſie nicht befolgte.

Sowie der denkende und erkennende Menſch durch die urſprüngliche unveränderliche Einrichtung ſeines Verſtandes und ſeiner Vernunft gezwungen iſt, die Verknüpfung widerſprechender Merkmahle mit einem und demſelben Subjekte zu vermeiden und nichts ohne zureichenden Grund für wahr zu halten: ſo iſt der wollende Menſch durch das urſprüngliche und unveränderliche Verhältniſs der Geſetze des Verſtandes und der Vernunft zu dem Willensvermögen beſtimmt, in der Motivirung ſeiner Handlun-

lungen keinen Widerspruch zuzulassen, und sie nicht ohne zureichenden Grund zu irgend einer Handlung zu bestimmen. Ich erkenne also ein moralisches Gesetz, im oben bestimmten Sinne, wenn ich einsehe, dafs der Mensch in Widerspruch mit sich selbst geriethe, wenn er es nicht in seiner Selbstständigkeit, Reinheit und vollem Umfange für gültig hielte, und aller Beurtheilung freyer Handlungen zum Grunde legte. Ich erkenne ein höchstes moralisches Gesetz, als ein solches, wenn ich einsehe, dafs der Mensch in Widerspruch mit sich selbst geriethe, wenn er ihm nicht alle andere praktische Gesetze und Regeln unterordnete.

Wenn wir fähig sind, ein moralisches Gesetz zu erkennen, so erkennen wir es an sich. Ein blofs erscheinendes moralisches Gesetz ist ein Nichts. Ein moralisches Gesetz bezieht sich auf Freyheit, und kann ohne Voraussetzung von diesem Vermögen keinen Sinn haben.

Freyheit des Willens ist das Vermögen, sich selbst entweder zur Befolgung des sittlichen Vernunftgesetzes, oder zur Nichtbefolgung desselben zu bestimmen. Das Vermögen der Freyheit ist mit dem Vermögen des Willens nothwendig ver-

knüpft, so daſs ein Wille ohne Freyheit gar kein Wille seyn kann. Daſs der Mensch Freyheit des Willens besitze, kann aus seinen Handlungen an und für sich betrachtet, nicht erkannt werden. Mit der Entwickelung der praktischen Vernunft des Menschen, und zwar ihres reinen Vermögens, entsteht in dem Menschen das Bewuſstseyn der Freyheit seines Willens.

Sowie das Bewuſstseyn des reinen Vermögens der praktischen Vernunft im Menschen dunkel, klar und deutlich seyn kann, kann es auch das Bewuſstseyn der Freyheit des Willens seyn. Das deutliche Bewuſstseyn der Freyheit des Willens ist die Einsicht der Unmöglichkeit, sich das Daseyn des moralischen Gesetzes und das Nichtseyn der Freyheit zugleich ohne Widerspruch vorzustellen, verbunden mit der Ueberzeugung von der Ermangelung aller zureichenden Gründe gegen die Gedenkbarkeit der Freyheit. Die Ueberzeugung des Menschen von der Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes und dem Daseyn der Freyheit wird unterstützt durch diejenigen Gefühle, welche aus dem Bewuſstseyn derselben mit Nothwendigkeit folgen; z. B., Gefühl der Achtung und Verachtung, Zufriedenheit und Unzufriedenheit, Reue u. a. m.

Un-

Unsere Erkenntniss des moralischen Gesetzes und der Freyheit wird durch die Ueberzeugung vom Daseyn eines Gottes weder vollständiger, noch reiner, noch bestimmter. Es giebt überhaupt keinen vollgültigen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes, als den, welcher aus dem, dem Menschen ursprünglich eignen, Bewusstseyn der moralischen Gesetzgebung hergeleitet ist. Alle andere Arten, das Daseyn Gottes zu erweisen, vertragen sich mit den richtigen Begriffen vom moralischen Gesetze und der Freyheit nicht.

Der Mensch kennt die praktischen Vermögen seiner sinnlichen Natur nur als Erscheinungen, d. h., sie stellen sich ihm im Bewusstseyn nur unter der Form dar, die von der ursprünglichen unveränderlichen Einrichtung seines Erkenntnissvermögens abhängt; gänzlich fremd ist ihm die absolute Natur aller derer Triebe, die sich auf Leben und Wohlseyn beziehen, und die nach physischen Gesetzen wirken. Diese Eingeschränktheit der menschlichen Selbsterkenntniss hat keinen Einfluss auf die Gültigkeit und Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes.

Jeder Menſch, welcher einer ſchärfern Reflexion über ſich ſelbſt fähig iſt, zeichnet in dem aus ſo mannigfaltigen Vermögen beſtehenden Ganzen ſeiner Natur gewiſſe Vermögen aus, deren urſprüngliche Geſetzgebungen ſich in einem und demſelben Bewuſstſeyn vereinigen, und deren Wirkſamkeit nach dieſen Geſetzgebungen einer und derſelben Spontaneität untergeordnet iſt. Man nennt dieſe Vermögen die geiſtigen Vermögen des Menſchen, im Gegenſatze anderer, deren Geſetzgebung auſſer unſerm Bewuſstſeyn liegt, und deren geſetzmaſſige Wirkſamkeit unſerer Spontaneität nicht unmittelbar untergeordnet iſt, d. i., der körperlichen Vermögen.

Man nennt den Inbegriff der geiſtigen Vermögen, bezogen auf die Idee eines abſoluten, ſubſtantiellen, einfachen Subjektes, die Seele, ſo wie den Inbegriff der körperlichen Vermögen in ihrer geſetzmäſſigen Verknüpfung zum Zwecke einer beſtimmten Art des Lebens den Körper des Menſchen.

Die charakteriſtiſchen Merkmahle der geiſtigen Vermögen paſſen bloſs auf drey Hauptvermögen: das Vorſtellungsvermögen, Begehrungsvermögen und Gefühlsvermögen.

Das

Das **Vorstellungsvermögen** ist unter diesen Vermögen das Hauptvermögen, wie fern die Wirkungen des Begehrungs- und Gefühlsvermögens Vorstellungen voraussetzen.

Das **Begehrungsvermögen** ist das Vermögen, sich die Realisirung von Vorstellungen zum Gegenstande der Aeusserung seiner thätigen Kräfte zu machen, sich Zwecke zu setzen.

Bey jedem Begehrnisse unterscheidet man seine Materie und seine Form. Die **Materie** eines Begehrnisses ist sein Gegenstand, so wie er von dem Vorstellungsvermögen vorgestellet wird. Die **Form** eines Begehrnisses ist das Verhältniss des Vorgestellten, als Grundes, zum Begehrnisse, als seiner Folge; die Art, wie aus dem Vorgestellten die Begehrniss folgt.

Bey jedem Begehren stelle ich mir entweder ein zu realisirendes Verhältniss eines Gegenstandes zu mir vor, nach welchem ich ihn mit mir vereinige, oder als Mittel für meine Zwecke brauche, oder ein zu realisirendes Verhältniss eines Gegenstandes zu mir, nach welchem sein Einfluss auf mich aufgehoben oder wenigstens eingeschränkt wird;

im

im ersten Falle ist mein Begehren ein positives Begehren, im zweyten ein negatives; Begehren im engern Sinne, Verabscheuen.

Es giebt kein allgemeines Gesetz des Begehrens und Verabscheuens, dem man alle besondere Arten derselben unterordnen könnte.

Unter mehrern Eintheilungen der Begehrnisse ist zum Behufe der gegenwärtigen Untersuchung vorzüglich diejenige wichtig, welche die Form des Begehrnisses zum Princip hat.

Das Verhältniſs des Vorgestellten, als Grundes, zum Begehrnisse, als seine Folge, setzt eine Beziehung des Gegenstandes der Vorstellung auf das Subjekt des Begehrnisses voraus.

Gegenstände der Vorstellung können bey einem Begehrnisse auf doppelte Weise auf das Subjekt des Begehrnisses bezogen werden, einmahl, wie fern dasselbe Empfänglichkeit für Vergnügen besitzt, dann, wiefern dasselbe ein von aller Hinsicht auf Vergnügen unabhängiges Vermögen besitzt, sich die Ausübung gewisser Gesetze, ihrer selbst wegen, zum nothwendi-

digen Zwecke zu setzen. Nach der ersten Beziehung ist das vorgestellte Vergnügen der Grund der Bestimmung des Begehrungsvermögens; nach der zweyten die vorgestellte Gesetzmässigkeit an und für sich.

Ich nenne alle diejenigen Begehrnisse, welche durch vorgestelltes Vergnügen entstehen, sinnliche Begehrnisse; jene, welche durch vorgestellte Gesetzmässigkeit an und für sich selbst erfolgen, reinvernünftige Begehrnisse. Das Vermögen, sich durch vorgestelltes Vergnügen zum Handeln bestimmen zu lassen, ist das sinnliche Begehrungsvermögen; das Vermögen, sich durch vorgestellte Gesetzmässigkeit an und für sich zum Handeln zu bestimmen, ist das reinvernünftige Begehrungsvermögen. Das Vermögen zwischen den Gegenständen des einen und des andern, unabhängig von allen nothwendig bestimmenden Ursachen frey zu wählen, ist der Wille.

Das sinnliche Begehrungsvermögen hat drey Hauptgrade, je nachdem es bestimmt wird durch Vorstellungen einzelner angenehmer Zustände oder durch Regeln für die Erwerbung der grössern Menge angenehmer Zustände, oder endlich durch ein Ideal für

die

die Erwerbung der möglichst vielen angenehmen Zustände. Man könnte das Begehrungsvermögen des ersten Grades das thierische Begehrungsvermögen, das des zweyten Grades das Begehrungsvermögen der niedern Klugheit, und das des dritten Grades das Begehrungsvermögen der höhern Klugheit nennen.

Das rein vernünftige Begehrungsvermögen hat seiner Natur nach keine Grade.

Ein Trieb ist eine fortdauernde Bestimmung des Begehrungsvermögens, sich die Realisirung von gewissen Gegenständen der Vorstellung zum Zwecke zu machen. Ein Grundtrieb ist eine ursprünglich eingepflanzte Bestimmung des Begehrungsvermögens sich die Realisirung von gewissen Gegenständen der Vorstellung zum Zwecke zu machen. Ein abgeleiteter Trieb ist ein solcher, welcher aus einem Grundtriebe folgt.

Der Mensch besitzt drey Grundtriebe, denen man die übrigen alle unterordnen kann:

a. den Trieb nach Vergnügen;
b. den Trieb nach Gesetzmässigkeit ihrer selbst wegen;

c. den Trieb, den Trieb nach Vergnügen und den Trieb nach Gesetzmässigkeit ihrer selbst wegen in Harmonie zu bringen.

Der Trieb nach Vergnügen ist verbunden mit dem Bewusstseyn des Reitzes; der Trieb nach Gesetzmässigkeit ihrer selbst wegen, und der Trieb, diesen Trieb mit dem Triebe nach Vergnügen in Harmonie zu bringen, mit dem Bewusstseyn einer durch die Vernunft bestimmten Nothwendigkeit.

Die thätige Richtung des Triebes nach Vergnügen auf einen Gegenstand oder eine Klasse von Gegenständen heisst Neigung; oder Abneigung, je nachdem sie begehrend oder verabscheuend ist. Ist diese Richtung so habituell geworden, dass der Mensch immer gestimmt ist, ihr nachzugeben, so heisst sie ein Hang. Ist sie verbunden mit einer heftigen Bewerbung um die Mittel der Befriedigung, so heisst sie eine Sucht. Ist eine Neigung herrschend, so dass sie die Oberhand über alle andere Neigungen hat, und die aus ihr herfliessenden Gefühle alle andere sich unterordnen, so heisst sie Leidenschaft.

Wenn der Trieb nach Gesetzmässigkeit ihrer selbst wegen, und der Trieb, ihn mit dem

dem Triebe nach Vergnügen in Harmonie zu bringen, in der Seele eines Menſchen herrſchend wird, und ſich die Geſinnungen und Handlungen deſſelben unterordnet, dann entſteht Tugend; iſt dieſe verknüpft mit ſtarken Gefühlen, ſo entſteht moraliſcher Enthuſiasmus.

Unter der praktiſchen Sinnlichkeit, wenn ſie der reinen praktiſchen Vernunft, in Beziehung auf Handlung entgegengeſetzt wird, verſteht man allezeit den Inbegriff der vorzüglichſten Neigungen, in wie fern ſie aus dem Triebe nach Vergnügen entſpringen. Man muſs von dieſen thätigen Neigungen, in welchen ſich der Trieb nach Vergnügen äuſſert, die bloſſen Gemüthsbewegungen und Affekten unterſcheiden, welche ſich jederzeit nur auf das Gefühl beziehen. So ſind Affekten: Fröhlichkeit, Traurigkeit, Verdruſs, Aergerniſs, Unwille u. ſ. w.

Der Trieb nach Geſetzmäſſigkeit ihrer ſelbſt wegen arbeitet darauf hin, von den Neigungen, die aus dem Triebe nach Vergnügen entſpringen, diejenigen zu unterdrücken welche ihm ſchlechterdings widerſtreiten, diejenigen aber ſich unterzuordnen, welche ſich in Harmonie mit ihm bringen laſ-

laſſen. Sobald eine Neigung dem Triebe nach Geſetzmäſſigkeit ihrer ſelbſt wegen untergeordnet iſt, geht ſie in eine Tugend über.

Die Befriedigung einer jeden aus dem Triebe nach Vergnügen entſpringenden Neigung verurſacht Vergnügen, welches nach mannigfaltigen Bedingungen, ſtärker oder ſchwächer, anhaltender oder vorübergehender ſeyn kann, aber allezeit eigennützig iſt. Die Nichtbefriedigung iſt begleitet von einem ebenfalls bald ſtärkern, bald ſchwächern, bald anhaltenderen, bald vorübergehenderen, allezeit aber eigennützigen Miſsvergnügen.

Die Befriedigung des Triebes nach Geſetzmäſſigkeit ihrer ſelbſt wegen iſt auch mit Vergnügen verknüpft, welches ſchlechterdings uneigennützig iſt; die Nichtbefriedigung mit einem ebenfalls uneigennützigen Miſsvergnügen.

Bey dem Triebe nach Vergnügen erhöht das Vergnügen aus der Befriedigung des Triebes die Neigung. Bey dem Triebe nach Geſetzmäſſigkeit ihrer ſelbſt wegen, hat das Vergnügen aus der Befriedigung deſſelben

keinen andern, als einen einschränkenden Einfluſs auf den Trieb selbst.

Wenn der Trieb nach der Gesetzmäſſigkeit ihrer selbst wegen sich den Trieb nach Vergnügen unterordnet, so wird dadurch das aus dem bloſsen Triebe nach Vergnügen entspringende eigennützige Vergnügen (welches seiner selbst wegen begehret wird) unmöglich gemacht, und an seine Stelle tritt das uneigennützige Vergnügen als Folge des Bewuſstseyns, die Gesetzmäſſigkeit ihrer selbst wegen realisirt zu haben; im Falle der Nichtbefriedigung tritt keinesweges das Miſsvergnügen wegen verlohrnen Vergnügens ein, sondern das uneigennützige Miſsvergnügen wegen der nicht anzuwenden gewesenen oder nicht angewandten Gesetzmäſſigkeit. Man kann dieſs moralische Veredlung der Gefühle nennen.

Der Mensch ist sich des Triebes nach Vergnügen, als eines von seiner Natur, nach ihren jetzigen Verhältnissen, unabtrennbaren Triebes bewuſst.

Der Mensch ist sich bewuſst, daſs er in Rücksicht der Befriedigungen dieses Triebes einer verständigen und vernünftigen Wahl fähig ist. — Verstand und Vernunft

sind

ſind es, durch welche der Menſch die Befriedigung des Triebes nach Vergnügen leitet. Der Verſtand bildet praktiſche Regeln, die Vernunft praktiſche Grundſätze, und durch Vereinigung von dieſen das Ideal des höchſten möglichen Genuſſes oder Glücks. Eine Regel heiſst ein Begriff, durch welchen die Einheit und der Zuſammenhang eines Mannigfaltigen von Vorſtellungen beſtimmt iſt; ſie iſt theoretiſch, wenn die Einheit und der Zuſammenhang, welcher dadurch möglich wird, die Bildung eines Erkenntniſſes betrifft; ſie iſt praktiſch, wenn die Einheit und der Zuſammenhang, welcher dadurch möglich wird, die Realiſirung eines Zweckes für das Begehrungsvermögen betrifft. Man nennt den Verſtand, wie fern er Urheber praktiſcher Regeln iſt, praktiſchen Verſtand. Eine Regel, durch welche die Einheit und der Zuſammenhang mehrerer praktiſcher Regeln beſtimmt wird, heiſst in Beziehung auf dieſe ein praktiſcher Grundſatz. Diejenige Regel, durch welche die Einheit und der Zuſammenhang aller praktiſchen Regeln beſtimmt wird, heiſst das praktiſche Ideal. Man nennt die Vernunft, wiefern ſie ſolche Grundſätze und ein ſolches Ideal bildet, die praktiſche Vernunft. Ein praktiſcher

Grundſatz, als gültig für den Willen eines gewiſſen Subjektes heiſst eine Maxime; als allgemeingültig für den Willen jedes vernünftigen Weſens, ein Geſetz.

Alle Grundſätze, welche zweckmäſſige Arten den Trieb nach Vergnügen zu befriedigen, ausdrücken, ſind:

1) bedingt,

a. weil die Vernunft ſie nicht ihrer ſelbſt wegen und zu einem lediglich in ihr ſelbſt gegründeten Zwecke, ſondern für das Bedürfniſs der Sinnlichkeit hervorbringt;

b. weil ſie demnach nur in ſo fern gültig ſind, als man den Zweck der Sinnlichkeit beabſichtigt, welches nicht ſchlechterdings nothwendig iſt;

2) ſie ſetzen eine beſtimmte Materie der vorgeſchriebenen Handlung, und eine ſich auf die Empfänglichkeit des Subjekts beziehende wirkſame Beſchaffenheit deſſelben voraus;

3) ſie ſind empiriſch, d. h., durch die Vernunft aus Erfahrungsſätzen gefolgert;

4) ſie ſind folglich nicht ohne Beziehung allgemein und nothwendig.

Alle

Alle Grundſätze, welche zweckmäſſige Arten, den Trieb nach Vergnügen zu befriedigen, ausdrücken, ſind, in Hinſicht der eben zuvor angegebenen Eigenthümlichkeiten, insgeſammt von einer und derſelben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbſtliebe oder der eignen Glückſeligkeit. — Das Bewuſstſeyn eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſeyn begleitet, iſt die Glückſeligkeit. Das Princip, ſich die Glückſeligkeit zum höchſten Beſtimmungsgrunde der Willkühr zu machen, iſt das Princip der Selbſtliebe.

Daſs die Beſtimmungsgründe der Willkühr des Menſchen nicht bloſs aus dem Princip der Selbſtliebe entſpringen, daſs es vielmehr höhere, von dem Triebe nach Vergnügen ganz unabhängige gebe, laſſen ſchon die natürlichen Urtheile der gemeinen Menſchenvernunft über freye Handlungen muthmaſſen.

Unerachtet der Menſch ſich des Triebes nach Vergnügen, als eines von ſeiner Natur unabtrennbaren Triebes bewuſst iſt, ſo iſt er ſich doch zugleich auch bewuſst, daſs er dieſen Trieb willkührlich unbefriedigt laſſen

kann. Der Mensch ist sich also bewusst, dass in diesem Triebe keineswegs die einzigen und höchsten Bestimmungsgründe seines Willens liegen. Er ist sich vielmehr bewusst, dass er in Widerspruch mit sich selbst geriethe, wenn er die Befriedigung des Triebes nach Vergnügen zum alleinigen und höchsten Bestimmungsgrunde seines Willens machte. Der Mensch ist sich bewusst, dass, wenn er alle vom Triebe nach Vergnügen hergenommene Bestimmungsgründe seines Willens ausschlägt, es nicht etwa gleichgültig ist, wie er handle, vielmehr das reine Vermögen seiner Vernunft ohne alle Beziehung auf den Trieb nach Vergnügen, und alle Voraussetzung eines nur durch Erfahrung erkennbaren Stoffes, ein Gesetz aufstellt, welches ihm ohne alle Einschränkung und Nachlass eine gewisse Handlungsweise gebietet. Dieses Gesetz ist: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Das oberste Sittengesetz ausdrücklich bezogen auf den durch die blosse Vernunft bestimmten und für alle vernünftige Wesen wegen ihrer blossen Vernunft gültigen Zweck geht in die Formel über: Handle so, dass

daſs du die vernünftige Natur überhaupt, ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon jedes Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloſs als Mittel betrachteſt.

Wenn die Maximen des Willens ſo beſchaffen ſind, daſs ſie als allgemeine Geſetze gedacht werden können, und dem weſentlichen Zwecke eines jeden vernünftigen Weſens entſprechen: ſo können und müſſen ſie auch als ſolche angeſehen werden, die zu einem Reiche (Syſteme) der Zwecke zuſammenſtimmen. Das oberſte Sittengeſetz wird in dieſer Beziehung in der Formel ausgedrückt: Handle nach ſolchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Geſetzgeber für ein Reich vernünftiger Weſen geben kannſt.

Wenn auf die bisher entwickelte Weiſe die Vernunft in ſich allein eine ſchlechterdings und ohne weitere Beziehung allgemeingültige Geſetzgebung befaſst; ſo folgt, daſs ihr alle aus andern Quellen entſpringende Beſtimmungsgründe des Willens untergeordnet ſind.

Nur durch die Entwickelung der Gesetze der reinen praktischen Vernunft bekommen die Begriffe von Pflicht, Sittlichkeit, Güte, Bösheit u. a., einen bestimmten Sinn.

Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung gegen das Gesetz der reinen praktischen Vernunft.

Sittlichkeit ist das Verhältniss unserer Handlungen zur Pflicht.

Freye Handlungen sind gut, wenn ihr Bestimmungsgrund lediglich in der reinen Vernunft liegt; bös, wenn ihr Bestimmungsgrund ausser der Vernunft liegt, und dem Gesetze von dieser widerstreitet.

Die Begriffe der Pflicht, der Sittlichkeit, des Guten, des Bösen sind, dem bisher Gesagten zu Folge, unabhängig von den Folgen der Handlungen. Der gute Wille hat an sich Werth.

Bey denen vorher angeführten Formeln, in welchen das Sittengesetz ausgedrückt wird, ward auf vernünftige Wesen überhaupt ohne besondere Beziehung auf eine sinnliche Natur gesehen. Der Mensch besitzt neben sei-

feiner vernünftigen auch eine finnliche Natur, und das Sittengefetz der reinen Vernunft mufs fich auf die Verhältniffe des vernünftig - finnlichen Menfchen anwenden laffen. Wenn diefs gefchieht, fo gehen jene oben aufgeftellten Formeln des Sittengefetzes in folgende über:

a. Handle fo, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gefetzgebung unter vernünftig - finnlichen Wefen gelten könne.

b. Handle fo, dafs du die vernünftige Natur in deinen Maximen jederzeit der finnlichen überordneft.

c. Handle fo, dafs deine Maxime jederzeit in einem Reiche der Zwecke vernünftig - finnlicher Wefen d. i., in einer fyftematifchen Verbindung vernünftig - finnlicher Wefen durch gemeinfchaftliche Gefetze, als allgemeines Gefetz gelten könne.

Jakob.

Philosophie der Natur (Naturlehre in weiterer Bedeutung) ist, lehrt Jakob, die Wissenschaft der Gesetze der Erscheinungen, d. i., dessen, was nach Naturgesetzen geschieht, geschehen kann oder muss; Philosophie der Sitten (Sittenlehre) ist die Wissenschaft der Gesetze der freyen Handlungen oder der Zwecke vernünftiger Wesen, d. i., dessen, was nach den Sittengesetzen geschehen darf oder soll.

Eine Erkenntniss heisst theoretisch, in wie fern durch sie die Vorstellung eines Objekts bestimmt, oder unsere Vorstellung von dem Gegenstande dadurch entweder deutlicher oder mehr erweitert wird; praktisch, in wie fern sie eine Willensbestimmung ausdrückt. Durch jene wird bestimmt, was ist, seyn kann oder seyn muss, durch diese was geschehen darf oder soll.

Die Objekte der praktischen Erkenntniss sind die Zwecke; denn was durch den Willen wirklich gemacht werden soll und zugleich

gleich einen Bestimmungsgrund des Willens enthält, heisst ein Zweck. Daher kann man die praktischen Erkenntnisse auch durch solche erklären, welche den vernünftigen Wesen ihre Zwecke bestimmen.

Die Zwecke sind entweder bedingt, oder unbedingt. Bedingte Zwecke sind solche, welche von gewissen besonderen Bedürfnissen der Subjekte abhängen; unbedingt ist ein Zweck, welcher mit der Natur der Vernunft wesentlich verbunden ist. Jene gehören für die vernünftigen Wesen, in wie weit sie zugleich sinnlich sind, und sind entweder besondere oder allgemeine, je nachdem sie bloss ein Objekt für den Willen dieses oder jenes, oder für den Willen aller sinnlich-vernünftigen Wesen sind. Zu jenen führen besondere Künste und Geschicklichkeiten, zu diesen die allgemeine Klugheitslehre. Die Moral aber ist die Lehre von dem unbedingten Zwecke, oder von dem höchsten Gute.

In der Moral wird nicht allein untersucht, was geschehen soll, oder was geboten ist, sondern durch sie ist auch zugleich bestimmt, was vermöge dessen geschehen darf, oder was recht und erlaubt ist. Sie bestimmt

alſo nicht bloſs die Pflichten, ſondern auch die Rechte und das Erlaubte.

Wenn man nach Principien bloſs in Erwägung zieht, in wie weit dem Menſchen äuſſerlich verſtattet werden müſſe, ſeine Freyheit zu gebrauchen, und in wie weit die Freyheit eines jeden durch die Freyheit der übrigen, durch Zwang eingeſchränkt werden könne, ſo entſpringt eine Theorie der Zwangsrechte, die man gewöhnlich das Naturrecht zu nennen pflegt. Das Naturrecht beſtimmt nicht, was einer überhaupt moraliſcher Weiſe thun darf, ſondern nur, was er thun darf, ohne, daſs Andere ihn zwingen dürfen, das Gegentheil zu thun.

Das Vermögen eines lebendigen Weſens, nach Vorſtellungen zu handeln, d. i., durch ſeine Vorſtellungen Urſach von der Wirklichkeit der Objekte dieſer Vorſtellungen zu ſeyn, oder ſich doch zur Bewirkung derſelben zu beſtimmen, heiſst das Begehrungsvermögen, welches man auch wohl die Willkühr oder den Willen in der weitläufigſten Bedeutung zu nennen pflegt.

Der

Der im Subjekte liegende hinreichende Grund, einen Gegenſtand zu begehren oder zu verabſcheuen, heiſst eine Begierde, oder eine Verabſcheuung. Die Fähigkeit des Subjekts zu einer Begierde oder Verabſcheuung iſt ein Hang, und der ſubjektive Grund des Urſprungs einer Begierde oder einer Verabſcheuung iſt ein Trieb.

In jeder Handlung des Begehrungsvermögens ſind zu unterſcheiden: das, was begehrt wird, oder das Objekt, und das, warum es begehrt wird, oder die Art und Weiſe der Vorſtellung, deren Gegenſtand begehrt wird. Erſteres wird auch die Materie, letzteres die Form des Begehrens genannt.

Die Verſchiedenheit der Objekte oder der Materie kann keinen Grund der Verſchiedenheit des Begehrungsvermögens enthalten. Aber die Verſchiedenheit der Beſtimmungsgründe, oder der Form des Begehrens, muſs auch einen Unterſchied in dem Vermögen ſelbſt hervorbringen Nun giebt es aber nur zweyerley ihrer Quelle nach ungleichartige Vorſtellungen, nämlich ſinnliche und intellektuelle. Es kann alſo alles Begehren der Form nach nur

ent-

entweder sinnlich oder intellektuell seyn, je nachdem die Vorstellungen der erstern oder der andern Art die Bestimmungsgründe desselben sind.

Wenn das Sinnliche in der Vorstellung den Bestimmungsgrund des Begehrens enthält, so heisst das Begehrungsvermögen in dieser Rücksicht sinnlich, wenn auch gleich Verstand und Vernunft Antheil an der Vorstellung selbst haben, und sie als Bestimmungsgrund vorstellen. Wenn aber das Intellektuelle in der Vorstellung für sich allein den Bestimmungsgrund des Begehrens enthält, so heisst das Begehrungsvermögen in dieser Rücksicht intellektuell, wenn auch gleich die Sinne an der Vorstellung Theil haben. In wie ferne das Begehrungsvermögen sinnlich ist, wird es das untere, in wie fern es intellektuell ist, das obere genannt.

Das sinnliche Begehrungsvermögen ist entweder blind und bloss thierisch, oder verständig, je nachdem die Vorstellungen, welche es bestimmen, bloss sinnliche Eindrücke des Angenehmen und Unangenehmen sind, oder die Vorstellung des Verhältnisses der Mittel und Zwecke, d. i.;

die

die vernünftige Erkenntniſs, daran Theil hat.

Eine Wirkung, welche ſich die Vernunft als Beſtimmungsgrund des Begehrens vorſtellt, heiſst ein Zweck, und die Urſachen, wodurch derſelbe als wirklich gedacht wird, werden Mittel genannt. Das Verhältniſs der Mittel und Zwecke iſt alſo ein Verhältniſs einer gewiſſen Art von Urſach und Wirkung, und zur Vorſtellung eines ſolchen Verhältniſſes iſt jederzeit Vernunft erforderlich.

Der Beſtimmungsgrund des ſinnlichen Begehrungsvermögens iſt die innige Empfindung des Angenehmen, d. i., der Genuſs.

In wie fern die Vernunft einen Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens enthält, heiſst ſie praktiſch. Sie iſt entweder unmittelbar und an und für ſich ſelbſt, oder nur mittelbar praktiſch, je nachdem der letzte Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens in ihr ſelbſt oder auſſer ihr liegt, und nur durch ſie vorgeſtellt wird. Im letztern Falle beweiſet ſie ſich nur als theoretiſches Vermögen, (durch das Erkennen,) wirkſam, und

heiſst

heiſst nur uneigentlich praktiſch, weil ſie doch die Richtung einer gewiſſen Handlung beſtimmt. Die unmittelbar praktiſche Vernunft heiſst auch die reine praktiſche Vernunft.

Wenn ein oberes Begehrungsvermögen möglich ſeyn ſoll, ſo muſs die Vernunft unmittelbar praktiſch ſeyn, oder in ſich ſelbſt einen Beſtimmungsgrund enthalten, der von allen ſinnlichen Beſtimmungsgründen unabhängig iſt. Iſt die Vernunft bloſs ein von der Natur beſtimmtes Mittel, den Zweck des ſinnlichen Begehrungsvermögens zu befördern, ſo iſt ſie, an ſich betrachtet, bloſs theoretiſch, und kann für ſich ſelbſt gar keine Handlungen beſtimmen, indem ſie bloſs fremde Beſtimmungsgründe vorſtellt, und dadurch, ſo viel möglich, dem ſinnlichen Begehrungsvermögen ſeine Richtung giebt.

Die reine praktiſche Vernunft iſt alſo nichts anders, als das Vermögen, das obere Begehrungsvermögen zu beſtimmen, ſo wie die Sinnlichkeit, oder die Empfindungsfähigkeit, das Vermögen iſt, das untere Begehrungsvermögen zu beſtimmen. Wem keine reine praktiſche Vernunft zukommt, dem kommt auch kein oberes, ſondern,

wenn

wenn ihm überall ein Begehrungsvermögen zukommt, nur ein unteres zu, und es kann also der Begriff der reinen praktischen Vernunft dazu dienen, den Begriff des oberen Begehrungsvermögens zu bestimmen, indem der Bestimmungsgrund desselben deutlich durch denselben ausgedrückt ist.

Wenn das Begehrungsvermögen nur ein intellektuelles wäre, so würde es nothwendigerweise durch reine Vernunftvorstellungen bestimmt werden müssen, und alle Handlungen desselben würden dieser Regel, als einem Naturgesetze eines solchen Vermögens, unterworfen seyn; und wenn hingegen das Begehrungsvermögen blos sinnlich wäre: so würden es die sinnlichen Vorstellungen nach einem Naturgesetze allemahl und nothwendig bestimmen.

Das innere Vermögen des Subjekts unter den sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen, die Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens zu wählen und durch sie die Handlung hervorzubringen, heisst der Wille im eigentlichen Sinne, und in wie ferne dieses Vermögen eine absolute Ursache der Handlungen ist, wird es die Freyheit, und der Wille ein freyer Wille genannt.

Ohne Vernunft ist kein Wille möglich. Denn dieser setzt eine Wahl unter mehrern Bestimmungsgründen voraus. Eine Wahl kann aber ohne Vorstellung der zu wählenden Objekte nach Regeln nicht geschehen. Nun ist aber das Vermögen, sich die Dinge nach vorgestellten Regeln zu denken, die Vernunft. Folglich setzt ein Wille Vernunft zum voraus; und ein bloſs thierisches Begehrungsvermögen kann daher kein Wille seyn.

Der Wille ist also nichts anders, als das Begehrungsvermögen, in wie fern dasselbe seine Bestimmungsgründe von vernünftigen Erkenntnissen empfängt und sich innerlich nach denselben zu Handlungen bestimmt.

Der Wille ist entweder rein oder empirisch, je nachdem reine oder empirische Regeln seine Bestimmungsgründe sind. Er wählt entweder nur reine Vernunftprincipien zu seinen Bestimmungsgründen, oder es haben auch empirische Regeln, die sinnliche Bestimmungsgründe enthalten, mit Antheil an der Willensbestimmung, obgleich die reinen Vernunftprincipien nicht ohne Wirksamkeit in ihnen sind. Ersterer ist ein gänzlich reiner, letzterer ein durch

Sinn-

Sinnlichkeit afficirter reiner Wille. —

Die Vernunft kann nicht anders auf den Willen Einfluſs haben, als durch praktiſche Regeln, welches allgemeine Urtheile ſind, die eine Willensbeſtimmung für mehrere Fälle ausdrucken.

Praktiſche Regeln, welche alle übrigen unter ſich begreifen, oder die den Grund aller übrigen enthalten, werden praktiſche Grundſätze genannt. Unter denſelben werden entweder die praktiſchen Regeln aller vernünftigen Weſen überhaupt, oder einzelner Subjekte nur einer gewiſſen Art vernünftiger Weſen als enthalten gedacht. Erſtere können objektive, letztere ſubjektive Grundſätze oder praktiſche Maximen heiſſen.

Die objektiven praktiſchen Grundſätze ſind entweder empiriſch oder rein, je nachdem das, was durch dieſelben wirklich gemacht werden ſoll, durch Erfahrung gegeben oder durch die Natur und das Weſen der gemeinſchaftlichen Vernunft ſelbſt beſtimmt iſt. Alle empiriſche Grundſätze ſind nur bedingt und komparativ allgemein; alle reine praktiſche Grund-

ſätze ſind aber unbedingt und abſolut allgemein.

Der Beſtimmungsgrund des Willens in einem praktiſchen Grundſatze liegt entweder in der Materie oder in der Form deſſelben; man will entweder die Form, weil man nach der Vernunft die Materie nicht anders erlangen kann; oder man will die Materie, weil man nach der Vernunft die Form auf ſie anwenden kann, oder weil ſie in die Form paſst und darunter gebracht werden kann. Man kann in Rückſicht auf dieſen Unterſchied die erſtere Art der Grundſätze materiale, die andere formale Grundſätze nennen.

Die materialen Grundſätze können offenbar nur komparative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit haben. Denn da man nach denſelben die Form bloſs um der Materie willen befolgt, ſo wird man den Grundſatz nur unter der Bedingung zu dem Beſtimmungsgrunde ſeines Willens machen können, in wie fern man theils die Materie ſelbſt will, theils die Regel für das gehörige Mittel hält. Beydes hängt aber allemahl von gewiſſen Beſchaffenheiten der Natur des Subjekts und der beſondern Art der Einwirkung des Objekts auf das Subjekt ab, von denen, da

da sie beyde erst in der Erfahrung durch die Natur selbst bestimmt sind, kein Mensch wissen kann, ob sie in allen vernünftigen Wesen nothwendigerweise so seyn müssen, und ob sich die Bedürfnisse nicht auf eine andere Art befriedigen lassen. Begehren andere vernünftige Wesen diese Zwecke nicht, oder wissen sie andere Mittel, diese Zwecke zu erreichen, als wovon die Unmöglichkeit nie bewiesen werden kann: so haben die Grundsätze für diese vernünftigen Wesen keine Gültigkeit.

Die formalen Grundsätze müssen absolute Allgemeinheit und unbedingte Nothwendigkeit haben; denn die Form ist in jedem Grundsatze durch die Vernunft selbst bestimmt; und wenn daher in ihr der Bestimmungsgrund liegt, so ist derselbe nicht durch die Erfahrung, sondern a priori durch das Wesen der Vernunft selbst bestimmt. Folglich gilt er für alle vernünftige Wesen überhaupt, d, h., er ist absolut allgemein, kann von der Vernunft gar nicht getrennt werden, und seine Nothwendigkeit hängt also von nichts anderm ab. Formale Grundsätze werden also um ihrer selbst willen befolgt, weil ihr Bestimmungsgrund in dem Wesen der Vernunft liegt, und die reine Vernunft den Willen gar nicht anders be-

ſtimmen kann, als durch ſie. Sie ſind daher praktiſche Geſetze, d. h., ſolche, Regeln, die einen nothwendigen Beſtimmungsgrund für jeden vernünftigen Willen enthalten, und unbedingt gebieten; denn da die Vernunft in jedem vernünftigen Weſen anzutreffen iſt, ſo muſs auch ihr Beſtimmungsgrund des Willens in jedem anzutreffen ſeyn.

Alle materiale Grundſätze ſind Grundſätze des untern Begehrungsvermögens; alle formale Grundſätze ſind Grundſätze des obern Begehrungsvermögens.

Ein praktiſcher Satz, welchen zum allgemeinen Beſtimmungsgrunde des Willens zu machen die Vernunft für unbedingt nothwendig erkennt, iſt ein moraliſches Geſetz oder ein Sittengeſetz. Kein materialer Grundſatz kann ein Sittengeſetz ſeyn. Alle materiale praktiſche Grundſätze ſind gleichartig, und gehören unter das Princip der Selbſtliebe oder der eigenen Glückſeligkeit; denn der Beſtimmungsgrund des Willens im Objekte liegt in der Vorſtellung, daſs das Objekt im Subjekte Luſt erregen werde. Das Subjekt erwartet von der Wirklichkeit des begehrten Gegenſtandes eine Empfindung der Annehmlichkeit,

keit, und nur diese ist der Bestimmungsgrund des Willens. Mithin haben alle materiale Grundsätze zuletzt Annehmlichkeit des Lebens zum Bestimmungsgrunde. Das Bewusstseyn eines lebendigen Wesens aber von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, ist Glückseligkeit, und das Princip, sich diese zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe. Alle materiale Principien gehören also dahin, und sind Principien der Neigungen.

Wenn gleich ein praktisches Gesetz einen nothwendigen Bestimmungsgrund für den Willen enthält; so ist es deshalb doch keine Ursache, dass der Wille auch durch dasselbe bestimmt werde, sondern es kommt auf den Willen selbst an, ob er wirklich nach dem praktischen Gesetze handeln wolle oder nicht, indem er auch die Gesetze der Neigungen zu seinem Bestimmungsgrunde wählen kann. Hierauf beruht der wichtige Unterschied zwischen der physischen und praktischen oder moralischen Nothwendigkeit. Jene ist dasjenige Verhältniss, nach welchem etwas gar nicht anders seyn kann; die Gesetze, worauf sie beruhet, sind die physischen,

und das, was sie bestimmen, geschieht auch allemahl wirklich, und muſs nothwendig geschehen. Diese aber ist dasjenige Verhältniſs, wornach alles nach der Vernunft geschehen sollte, welches aber, weil diese nicht der einzige Bestimmungsgrund ist, sehr oft nicht geschieht. In einem Subjekte, wo die reine Vernunft die Handlungen allein bestimmte, würde das, was die praktischen Gesetze fordern, in jedem Falle auch unvermeidlich geschehen; wo aber auch sinnliche Vorstellungen und empirische Grundsätze Bestimmungsgründe des Willens seyn können, da ist es immer physisch-möglich, daſs das Gegentheil geschehe.

Wenn eine willkührliche Handlung durch ein eingeschränktes Begehrungsvermögen in der Sinnenwelt wirklich geschehen soll, so muſs ein von dem Subjekte selbst verschiedener Grund da seyn, welcher die Erkenntniſs bewirkt, daſs der Gegenstand ein Objekt des Begehrens sey; und es muſs auch im Subjekte selbst ein Grund seyn, der diejenige Handlung, wodurch wir diesen Gegenstand begehren, im Subjekte möglich macht. Ersteres ist der objektive, letzteres der subjektive Bestimmungsgrund willkührlicher Handlungen. Beyde werden Antriebe; erstere Be-

Bewegungsgründe, letztere **Triebfedern** genannt. Ein Bewegungsgrund ist nur durch Vernunft, eine Triebfeder nur durch Sinnlichkeit möglich. Ein Wille, der vermöge seiner Natur schon hinreichend durch das moralische Gesetz bestimmt wird, hat weder Beweggründe noch Triebfedern nöthig. Denn beyde liegen ausser dem vernünftigen Willen selbst, und setzen daher Abhängigkeit des Willens von etwas anderem zum voraus. Ein vollkommen reiner Wille bedarf aber ausser sich selbst nichts zum Handeln. Jeder vernünftige Wille, der zugleich sinnlich und eingeschränkt ist, bedarf ausser sich selbst noch objektiver und subjektiver Bestimmungsgründe zum Handeln. Denn das, was er wirklich machen, und woran er seine Güte an den Tag legen soll, ist ausser ihm, und von seinen eigenen Gesetzen sowohl als von den Gesetzen seines Subjekts unabhängig, d. h., es ist ein Objekt. Er hat also dieses Objekt oder die Erkenntniss desselben als einen Bestimmungsgrund nöthig. Aber sein Wille ist auch zugleich sinnlich, und er kann also ohne sinnliche Bestimmungsgründe nicht handeln. Folglich bedarf er auch subjektiver Bestimmungsgründe.

Wenn ein eingeſchränkter Wille moraliſch gut in ſeinen Handlungen ſeyn ſoll, ſo muſs das moraliſche Geſetz, ſowohl der objektive als ſubjektive Beſtimmungsgrund ſeiner Handlungen ſeyn. Denn der Wille iſt nur moraliſch gut, ſo weit er durch das Sittengeſetz beſtimmt iſt. Wenn nur ein Wille ein Objekt deswegen begehrt, weil es dem Sittengeſetze gemäſs iſt, ſo iſt das Sittengeſetz der objektive Beſtimmungsgrund ſeines Willens, denn die Form des Sittengeſetzes iſt ein Merkmahl des Objekts; und wenn er auch eine Neigung hat, das zu thun, was dem Sittengeſetze gemäſs iſt, und dieſe Neigung durch das Sittengeſetz ſelbſt hervorgebracht iſt; ſo iſt auch der ſubjektive Grund ſeines Begehrens durch das Sittengeſetz beſtimmt. Auf dieſe Art wird es begreiflich, wie ſowohl der objektive als ſubjektive Beſtimmungsgrund des Willens das moraliſche Geſetz ſeyn oder doch durch daſſelbe beſtimmt werden könne.

Der objektive Beſtimmungsgrund des Willens beruhet immer auf der vernünftigen Erkenntniſs, daſs ein gewiſſes Objekt unter das Sittengeſetz ſubſumirt werden könne oder müſſe; der ſubjektive beruhet auf der Neigung zur Ausübung des moraliſchen Geſetzes. Nun entſteht jede Neigung dadurch, daſs man

ſich

ſich vorſtellt, es werde mit der Exiſtenz eines Objekts, das man ſich bis itzt bloſs als möglich vorſtellt, eine Luſt verbunden ſeyn. Alſo muſs die Ausübung des moraliſchen Geſetzes ſelbſt mit Luſt verbunden ſeyn, wenn es möglich ſeyn ſoll, daſs man eine Neigung zu demſelben faſst. Daher muſs das Sittengeſetz nothwendig eine Luſt im Subjekte hervorbringen und dadurch eine Neigung zu ſich ſelbſt in der Sinnlichkeit bewirken. Denn wenn das Sittengeſetz wirkſam ſeyn ſoll, ſo muſs es auch das Subjekt zur Wirkſamkeit beſtimmen. Dieſes kann aber vermöge ſeiner ſinnlichen Natur nicht anders beſtimmt werden, als durch Gefühle. Alſo muſs das Sittengeſetz, oder die freye und abſolute Kauſſalität ſelbſt ein Gefühl der Luſt hervorbringen, das uns geneigt macht, deſſen Wirkſamkeit zu begehren; und ſo gründet es im Subjekte einen moraliſchen oder uneigennützigen Trieb, der ſo ſtark iſt, als die Urſache, welche ihn erzeugt. Man kann alſo a priori einſehen, daſs ein Gefühl in der menſchlichen Natur gegründet ſeyn müſſe, welches wegen ſeines Zuſammenhanges mit dem Sittengeſetze das moraliſche Gefühl genannt werden muſs. Dieſes wird Luſt oder moraliſches Wohlgefallen ſeyn, wenn die Vorſtellung der Wirk-

ſamkeit des Sittengeſetzes es erzeugt, und wird ſodann, in wie fern es gegen die moraliſche Perſon gerichtet iſt und Neigung begründet, Achtung genannt; es wird Unluſt oder moraliſches Miſsfallen ſeyn, wenn die Vorſtellung des Mangels der möglichen Wirkſamkeit des Sittengeſetzes oder gar des Gegentheils von dem, was geſchehen ſollte, es erzeugt. Dieſe Unluſt, in wie fern ſie ſich auf eine Perſon bezieht und Abneigung begründet, wird Verachtung genannt. Die Achtung ſchränkt jederzeit die Befriedigung der ſinnlichen Neigungen ein, weil dieſe durch das Sittengeſetz nothwendig eingeſchränkt ſind. Daher muſs mit der Achtung allemahl eine Unluſt verknüpft ſeyn, welche aus der Vorſtellung der Einſchränkung der übrigen Neigungen entſteht. Aber die Kraft, deren ſich das Subjekt dadurch bewuſst wird, alle ſinnliche Neigungen, wenn ſie auch noch ſo ſtark ſind, einzuſchränken, erhebt und erfreuet es doch noch mehr, und wirkt in ihm eine Luſt, die der Luſt am Erhabenen gleich iſt, und in der Achtung hervorſticht, und welche ſeine Sinnlichkeit für den Abbruch, den ſie hierdurch nothwendig leidet, entſchädigt, oder doch den Neigungen das Gegengewicht hält. Das moraliſche Gefühl unterſcheidet ſich von allen

len übrigen Gefühlen dadurch, daſs dieſe vor den Maximen der Neigung vorhergehen und die Maxime beſtimmen; jenes aber von der Wirkſamkeit des moraliſchen Geſetzes beſtimmt wird, alſo erſt auf das Geſetz folgt, oder eine Wirkung deſſelben iſt. Das moraliſche Gefühl iſt alſo nicht der objektive Beſtimmungsgrund des Geſetzes, ſo daſs man um des Gefühls willen erſt das Geſetz entwürfe, und es beobachtete, weil es als ein Mittel zu dieſem Wohlgefallen angeſehen würde; ſondern es iſt das Geſetz ſelbſt, das ſich in einem ſinnlichen Subjekte nicht anders als durch ein Gefühl ankündigen kann, und welches eben daher ein ſo ganz eigenthümliches Gefühl iſt.

Der Grund der Möglichkeit des moraliſchen Gefühls kann nicht weiter erklärt werden, d. h., wie reine praktiſche Vernunft ein Gefühl der Luſt im Subjekte hervorbringen könne, bleibt uns unerforſchlich, und muſs es bleiben, weil es ein Erfolg aus Freyheit iſt, dieſe aber als ein überſinnliches Princip weiter gar nicht begriffen werden kann. Wir ſehen bloſs ein, daſs ein ſolches Gefühl da ſeyn müſſe, wenn in einem ſinnlich-eingeſchränkten moraliſchen Weſen ſittliche Handlungen möglich ſeyn ſollen.

In dem moralischen Gesetze liegt eine innere Verbindlichkeit, und demselben soll jedes vernünftige Wesen schlechthin und unbedingt folgen. Dieses behält daher seine Verbindlichkeit, wenn wir auch gleich von der Erkenntniss, wie und ob alles Uebrige mit demselben übereinstimme, gänzlich abstrahiren. Denn in einer solchen Erkenntniss kann doch kein weiterer moralischer Bestimmungsgrund angetroffen werden, indem das Sittengesetz denselben schon ganz und gar in sich enthält. Ja, wenn man sogar annähme, es stimmen nicht alle Dinge mit dem Sittengesetze überein; so würden wir uns hierüber zwar mit Recht betrüben können; aber von der Verbindlichkeit, dem Sittengesetze zu folgen, könnte uns eine solche Erkenntniss doch nicht entbinden, so lange wir unsere sittliche Natur behielten. Aber wir würden uns selbst nicht nur als ein sinnloses Räthsel vorkommen müssen, sondern unsere theoretische Vernunft würde auch Ursache haben, an der Realität unserer sittlichen Natur zu verzweifeln, so sehr auch unsere praktische Vernunft das Bewusstseyn derselben durch das unbedingte Sittengesetz, das sich immer in ihr findet, rege machen, und dadurch den Zweifeln der theoretischen Vernunft entgegen arbeiten würde. Denn durch die praktische Vernunft würde uns

un-

unbedingt geboten, die ſittlichen Weſen für das Abſolute zu halten, und in unſern Handlungen allenthalben ſo zu Werke zu gehen, als ob ſich alles Uebrige, was exiſtirt, auf ſie bezöge und ihnen untergeordnet wäre; und durch die theoretiſche Vernunft ſähen wir nach der Vorausſetzung ein, daſs dieſes alles nicht ſo wäre, daſs die übrigen Dinge von dem Sittlichen unabhängig wären und keine Zuſammenſtimmung mit dem Sittlichen Statt fände. Die theoretiſche Vernunft würde alſo das, was die praktiſche vorauszuſetzen gebietet, für eine leere Einbildung erklären, und das gerade Gegentheil für wahr halten müſſen, woraus ein realer Widerſpruch in der Vernunft ſelbſt entſtehen müſste.

Das Verhältniſs mehrerer Dinge, welche durch einen Grund beſtimmt ſind, iſt die Ordnung; und wenn der Grund, welcher die Dinge beſtimmt, ein moraliſcher iſt, ſo iſt die Ordnung moraliſch. Nun ſetzt das moraliſche Geſetz wirklich zum voraus, daſs alle mögliche und wirkliche Dinge zu der Sittlichkeit zuſammenſtimmen Denn in demſelben iſt enthalten, daſs die Moralität das Abſolute und Unbedingte ſey. Dieſes kann ſie aber unmöglich ſeyn, wenn nicht alles Uebrige durch ſie beſtimmt

und

und eingeschränkt ist, wenn sich also nicht alles Uebrige auf sie bezieht, d. h., wenn nicht eine durchgängige **moralische Ordnung** ist.

Ob eine solche Uebereinstimmung Statt finde, oder nicht, kann durch Erfahrung nicht ausgemacht werden. Denn das Principium, welches eine solche Verknüpfung möglich oder unmöglich, wirklich oder nichtwirklich macht, ist **übersinnlich**, und die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge mit der Sittlichkeit, welche durch Erfahrung erkannt wird, ist immer nur zufällig, und kann uns nie über die Natur des Principii selbst Aufschlüsse geben. Es ist auch völlig unmöglich, die Realität einer solchen durchgängigen sittlichen Ordnung oder das Gegentheil davon a priori aus theoretischen Principien einsehen zu wollen. Denn hierzu würde eine theoretische Einsicht des Uebersinnlichen nothwendig seyn, welche aber völlig unmöglich ist.

Wenn nun gewisse Ideen, welche auf übersinnliche Objekte gehen, und über deren Realität durch spekulative Vernunft nichts entschieden werden kann, mit den nothwendigen praktischen Grundsätzen so nothwendig

dig zusammenhängen, daſs die Wahrheit der letztern ohne die Realität der erstern gar nicht in Harmonie mit der Vernunft gedacht werden kann; so hat die Vernunft einen moralischen Grund, die Realität jener Ideen für wahr zu halten, und ihre Ueberzeugung wird in diesem Falle ein praktischer oder moralischer Glaube genannt.

Es liegt in dem moralischen Gesetze ein hinreichender subjektiver Grund, die Realität einer durchgängigen sittlichen Ordnung anzunehmen und dieselbe zu glauben, folglich auch das höchste Gut für möglich und wirklich zu halten. Das höchste, vollendete Gut besteht in der proportionirten Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend, in der Harmonie des moralischen und physischen Guten (des Guten und Angenehmen); denn auſser diesen Gegenständen giebt es nach der Vernunft kein nothwendiges Objekt des Begehrens.

Zwischen Glückseligkeit und Tugend kann nur eine reale Vereinigung, d. i., eine solche gedacht werden, wo das Eine die Ursache, und das Andere die Wirkung des Andern ist.

Die reale Vereinigung zwifchen Tugend und Glückfeligkeit ift nur auf eine doppelte Art möglich. Entweder die Tugend ift die Urfache der Glückfeligkeit, oder die Glückfeligkeit ift die Urfache der Tugend. Das letztere kann nicht feyn; denn das Unbedingte kann nicht von dem Bedingten abhängig feyn. Alfo mufs die Vereinigung der Tugend und Glückfeligkeit, wenn eine folche möglich ift, auf die erftere Art zu Stande kommen.

Die Tugend ift keine natürliche oder phyfifche Urfache der Glückfeligkeit. Denn die Tugend ift etwas Intellektuelles, das mit den natürlichen Bedingungen der Glückfeligkeit in gar keiner phyfifch-nothwendigen Verbindung fteht. Die Erfahrung kann daher auch nie eine folche Verknüpfung lehren, weil die Tugend felbft kein Objekt der Erfahrung ift.

Wenn die Tugend eine Urfache der Glückfeligkeit feyn foll, fo kann fie nur eine idealifche Urfache derfelben feyn, d. h., es mufs ein drittes Wefen, (welches von der Tugend und der Glückfeligkeit verfchieden ift,) die phyfifchen Bedingungen der Glückfeligkeit oder die ganze Natur nach moralifchen Principien oder Ideen geordnet haben, fo

dafs die Idee der Tugend der Beftimmungsgrund ift, weswegen es die Natur gerade fo und nicht anders eingerichtet hat. In diefem Falle wird fich, obgleich nicht nach phyfifchen Gefetzen, fo viel Glückfeligkeit mit der Tugend vereinigen, als fie, als eine natürliche Urfache derfelben, für fich würde hervorgebracht haben. Dafs diefe Proportion in der Erfahrung nicht bemerkt wird, würde dann daher kommen, weil theils der Grad der Tugend nicht genau beftimmt werden kann, theils weil die Gefetze der idealifchen Urfachen oder der Zwecke eine Ordnung erfordern, welche keiner beurtheilen kann, als wer diefe Zwecke felbft vollftändig erkennt, und die daher nothwendig von einer phyfifchen Ordnung, wo die Urfachen ifolirter find und ihre Wirkungen unmittelbar hervorbringen, fehr verfchieden feyn mufs. Die fcheinbare moralifche Unordnung in der Welt, fo weit wir diefelbe durch Erfahrung kennen, würde alfo keinen Einwurf gegen die Realität diefer Idee abgeben können.

Die Harmonie der Tugend mit der Glückfeligkeit ift alfo nur dadurch möglich, dafs die ganze Natur, als durch deren Einflufs auf die empfindenden Subjekte die Glückfeligkeit beftimmt wird, felbft die Wir-

kung einer freyen Kauſſalität, d. h., eines moraliſchen Weſens iſt. Denn die Wirkung eines ſolchen muſs nothwendig mit dem Geſetze der Freyheit in allem übereinſtimmen; folglich muſs auch nach demſelben das bedingte Objekt des Begehrens, d. i., die Glückſeligkeit, durch das unbedingte, d. i., durch das moraliſche Gute beſtimmt, und von demſelben wenigſtens zuletzt abhängig gemacht ſeyn, wenn es uns gleich unmöglich iſt, die beſtimmte Art dieſer Abhängigkeit einzuſehen. Alſo iſt die allmählige Realiſirung des höchſten Gutes in eingeſchränkten ſinnlichen Weſen nicht anders möglich, als wenn die Sinnenwelt, welche die Bedingungen der Glückſeligkeit enthält, eine Erſcheinung iſt, die mit den Dingen an ſich, welche moraliſche Weſen ſind, und deren Inbegriff als eine intelligible, (im Gegenſatze der ſenſibeln,) oder auch moraliſche Welt gedacht wird, in einer Kauſſal-Verknüpfung ſteht. Denn nur, wenn moraliſche Weſen die Gründe enthalten, daſs die Welt gerade ſo und nicht anders eingerichtet iſt, iſt eine vollſtändige Uebereinſtimmung der Begebenheiten in der Sinnenwelt und der von denſelben abhängenden Glückſeligkeit mit dem moraliſchen Zwecke möglich. Nur dann kann Glückſeligkeit und Tugend in Proportion gedacht werden, wenn

die letztere als die wenigstens mittelbare Ursache der erstern angesehen werden kann.

Die Realisirung des höchsten Gutes in endlichen oder abhängigen moralischen Wesen kann nicht anders als möglich gedacht werden, als durch eine moralische Ursache der Welt, d. h., durch einen Gott. Denn ein endliches moralisches Wesen ist ein solches, dessen Wirklichkeit zugleich mit von der Sinnenwelt abhängt. Die Sinnenwelt aber, worinn seine eigenen physischen Kräfte mit begriffen sind, ist selbst durch etwas anderes bestimmt, und ursprünglich seiner Willkühr nicht unterworfen. Wenn es daher gleich einen freyen Willen hat und durch denselben die Tugend oder die moralische Gesinnung, als den einen Theil des höchsten Gutes, durch sich selbst unabhängig von sinnlichen Bedingungen hervorbringen kann: so kann es doch durch diese moralische Gesinnung selbst die Kräfte der Natur nicht nöthigen, eine seiner Gesinnung angemessene Glückseligkeit, als den andern Theil des höchsten Gutes, hervorzubringen. Ja, die Kräfte aller endlichen Wesen zusammengenommen, würden nicht zureichen, eine solche Ordnung wirklich zu machen, weil sie doch selbst allesammt von physischen Be-

dingungen abhängen, und ihnen folglich die ganze Natur nie unterworfen feyn kann. Wenn fich aber doch die Bedingungen der Glückfeligkeit allemahl nach der Tugend fügen follen, fo mufs die ganze Natur felbft fittlichen Principien unterworfen feyn. Diefes ift aber nur alsdann möglich, dafs die hinreichende Urfache der Welt felbft ein moralifches Wefen, d. h., ein Gott ift. Alfo kann in einem endlichen moralifchen Wefen das höchfte Gut nicht anders als möglich gedacht werden, als unter der Vorausfetzung, dafs ein Gott exiftirt.

Die Erreichung des höchften Gutes in einem moralifchen Sinnenwefen kann nicht anders als möglich gedacht werden, als unter der Vorausfetzung, dafs feine Perfönlichkeit ihrer Exiftenz nach ewig, d. h., dafs es unfterblich fey. Denn in der Zeit ift es unmöglich, das höchfte Gut zu erreichen, folglich kann ein folches Wefen fich in der Zeit dem höchften Gute zwar ins unendliche nähern, indem es fich immer moralifch vollkommner macht; aber es kann daffelbe in keinem Zeitpunkte erreichen. Soll es alfo möglich feyn, dafs es daffelbe erreiche, fo mufs es felbft feiner Perfönlichkeit nach von Zeitbedingungen unabhängig, d. h., feiner Exiftenz nach unend-

endlich oder ewig ſeyn. Ein vernünftiges Weſen aber, deſſen Exiſtenz keine Zeitbedingung zerſtöhren kann, iſt unſterblich. Alſo ſetzt die Möglichkeit der Erreichung des höchſten Gutes die Unſterblichkeit der moraliſchen Weſen zum voraus. —

Die reine Sittenlehre iſt die Wiſſenſchaft deſſen, was aus dem Begriffe des reinen Willens a priori erkannt werden kann.

Wir können aber nicht den Begriff eines gänzlich reinen und uneingeſchränkt-freyen Willens, ſondern den Begriff eines durch Sinnlichkeit afficirten freyen Willens, bey einer ſolchen Wiſſenſchaft zum Grunde legen. Denn dem Begriffe des erſtern fehlt es am beſtimmten Inhalte. Es wird daher in der reinen Sittenlehre zwar von den beſondern Einſchränkungen und den eigenthümlichen Verhältniſſen des Menſchen abſtrahirt; aber die allgemeinen Einſchränkungen der Sinnlichkeit, unter denen der freye Wille wirkt, müſſen allerdings mit in Erwägung gezogen werden; und da dieſe in der menſchlichen Natur angetroffen werden müſſen, ſo kann man immer einen ſolchen Willen als den reinen Willen der Menſchheit

überhaupt denken. Denn der Begriff der Sinnlichkeit überhaupt ist doch aus der menschlichen Natur genommen, nur dass er so bestimmt ist, dass er auch noch seine Anwendung auf Wesen anderer Art behält.

Alle Wirkungen des freyen Willens zielen zuletzt auf Handlungen ab. Alle willkührliche Handlungen sind entweder natürlich oder frey, je nachdem sie eine bloss sinnliche Willkühr oder einen freyen Willen zur Ursache haben. Die natürlichen Handlungen müssen so geschehen, und können vermöge der Naturgesetze des Begehrungsvermögens nicht anders erfolgen; sie sind also physisch-nothwendig; die freyen Handlungen könnten, (nach Naturgesetzen), auch unterbleiben oder anders seyn; sie sind also physisch-zufällig.

Alles, was von Freyheit abhängt, wird moralisch oder sittlich in weiterer Bedeutung genannt, und in diesem Sinne sind freye Handlungen mit sittlichen einerley. In engerer Bedeutung aber heissen nur diejenigen Handlungen moralisch, welche durch die Freyheit nach dem Sittengesetze hervorgebracht sind; dahingegen diejenigen freyen

freyen Handlungen, welche dem Sittengesetze widersprechen, unsittlich oder unmoralisch genannt werden. Das Verhältniss eines freyen Wesens zu sittlichen Handlungen oder der sittlichen Handlungen zur Freyheit, heisst Moralität oder Sittlichkeit; das Verhältniss eines freyen Wesens zu unsittlichen Handlungen oder umgekehrt heisst Unmoralität oder Unsittlichkeit. Ein freyes Wesen soll sich zwar nur durch das Sittengesetz zu Handlungen bestimmen, und die Freyheit deutet eben an, dass dieses physisch-möglich sey. Aber eben weil es bloss physisch-möglich ist, so kann ein solches Wesen vermöge seiner Freyheit sich auch freywillig den Naturgesetzen unterwerfen oder diese zu den Bestimmungsgründen seiner Handlungen erwählen, wo es denn zwar seine sittliche Würde verwirkt, aber doch immer noch frey handelt. Denn wenn dieses letztere nicht wäre, so würde es seine sittliche Würde gar nicht verwirken können. Nur alsdann, wenn ein vernünftiges Wesen bloss reine Vernunftvorstellungen zu seinen Bestimmungsgründen haben kann, und es also von aller Sinnlichkeit, folglich von Naturbedingungen frey ist, ist es auch physisch-unmöglich, seinen Willen durch etwas anderes zu bestimmen, als

durch das Sittengesetz, und ein solches Wesen kann gar nicht nach Naturgesetzen beurtheilt werden.

Eine freye Handlung, die durch das moralische Gesetz bestimmt, folglich auch demselben nothwendig gemäss ist, ist moralisch-gut, oder gut schlechthin; eine freye Handlung aber, die durch eine Regel bestimmt ist, die dem Sittengesetze widerspricht, ist moralisch-böse, oder böse schlechthin.

Eine Handlung stimmt der Materie nach mit dem Sittengesetze überein, wenn durch dieselbe eben das Objekt wirklich gemacht oder dieselbe Wirkung hervorgebracht ist, welche das Sittengesetz gebietet; der Form nach, wenn die Vorstellung des Sittengesetzes die Ursache der Handlung ist. In ersterer Rücksicht heisst sie legal, gesetzmässig; in der andern moralisch, (gut). Die Uebereinstimmung einer freyen Handlung mit dem Sittengesetze der Materie nach ist Legalität oder Gesetzmässigkeit; der Form nach Moralität im engern Sinne, oder moralische Güte. Die letztere hat die Legalität allemahl nothwendig zur Folge; die Legalität aber ist

nicht

nicht allemahl ein Kennzeichen, woraus ſich auf die Moralität ſchlieſſen läſst.

Der Grund, weswegen wir nur diejenigen Handlungen durch Vernunft billigen können, die durch das Sittengeſetz beſtimmt ſind, liegt in der praktiſchen Vernunft ſelbſt, die uns das Sittengeſetz unbedingt auflegt, und demſelben zu folgen abſolut nothwendig gebietet, welches zu thun zwar nicht phyſiſch- aber doch moraliſch - nothwendig iſt; d. h., wenn der freye Wille ſeine Beſtimmungsgründe aus der Vernunft hernehmen will, ſo kann er keine andern erwählen, als ſolche, die dem Sittengeſetze gemäſs ſind: es iſt alſo eine moraliſche Nothwendigkeit da, daſs ſich der freye Wille nach dem Sittengeſetze beſtimme, welche die moraliſche Verbindlichkeit oder Verpflichtung genannt wird. Dieſe iſt alſo nichts anderes, als das Verhältniſs der ſittlichen Geſetze zum freyen Willen, wodurch Handlungen als nothwendig vorgeſtellt werden, wenn die Vernunft allein den Willen beſtimmt, oder die Abhängigkeit des freyen Willens von dem Sittengeſetze. Das, was die Verpflichtung beſtimmt, iſt der Verpflichtungsgrund. Dieſer iſt im allgemeinen das Sittengeſetz; im beſondern der einzelne Fall, der unter

das Sittengesetz passt. Dieser verpflichtet jedoch nur durch das Merkmahl des Sittengesetzes. Im Grunde ist also der Verpflichtungsgrund immer formal, nie material. Man kann das allgemeine Sittengesetz in abstracto, den entfernten, das Sittengesetz in concreto den nächsten Verpflichtungsgrund nennen.

Da endliche moralische Wesen nicht bloss die Sittlichkeit, sondern auch das Wohlbefinden mit der erstern in Harmonie zu ihrem Objekte haben; so müssen ihre Handlungen auf beyde Zwecke gerichtet seyn: und da die Handlungen, welche auf die Glückseligkeit abzielen, zwar durch die Sittlichkeit eingeschränkt, aber doch nicht nothwendigerweise durch sie bestimmt werden müssen, indem die Mittel der Glückseligkeit die Erfahrung lehrt, und dabey zugleich das sinnliche Begehrungsvermögen zu Rathe gezogen werden muss; so wird unstreitig eine grosse Menge von Handlungen geschehen, welche durch das Sittengesetz nicht nothwendig bestimmt, sondern die in Beziehung auf dasselbe nur erlaubt oder recht sind.

Eine Handlung ist sittlich-möglich, d. i., zulässig oder erlaubt, wenn sie

ſie dem Sittengeſetze wenigſtens nicht widerſpricht; ſittlich - zufällig, recht, rechtmäſſig, wenn im Sittengeſetze zwar ein hinreichender Grund liegt, daſs ſie geſchehen könne, aber daſs ſie wirklich geſchehe, noch von etwas anderem abhängt: ſittlich-nothwendig, pflichtmäſſig, wenn die Handlung durch das Sittengeſetz zureichend, alſo nothwendig beſtimmt iſt. Das Gegentheil des Sittlich - Möglichen iſt das Sittlich - Unmögliche, d. h., das Unerlaubte, welches ſich mit dem Sittengeſetze nicht vereinigen läſst; das Gegentheil des Sittlich - Zufälligen iſt das, wovon das Sittengeſetz nie einen Grund, weder einen zureichenden noch unzureichenden, enthalten kann, d. i., das Unrechtmäſſige; und das Gegentheil des Sittlich - Nothwendigen iſt das, was dem Sittengeſetze allemahl und nothwendig widerſpricht, d. h., das Pflichtwidrige oder Sündhafte.

Das Verhältniſs des Sittengeſetzes oder einer moraliſchen Perſon zu Handlungen, nach welchem ſie erlaubt ſind, heiſst die Erlaubniſs; das Verhältniſs, nach welchem ſie recht ſind, das Recht oder die Befugniſs; das Verhältniſs, nach welchem ſie pflichtmäſſig ſind, die Pflicht.

Voll

Vollkommen oder unvollkommen heissen die Verbindlichkeiten und Pflichten, je nachdem wir durch dieselben zu Handlungen verbunden sind, welche unter das Sittengesetz ohne alle Einschränkung oder mit gewissen noch unbestimmten Einschränkungen und Bedingungen subsumirt sind.

Alle Pflichten sind entweder innerlich oder äusserlich, je nachdem sie durch die Natur des Subjekts oder durch die Natur anderer vernünftiger Wesen bestimmt sind.

Das vollkommene Recht ist durch kein anderes Recht eingeschränkt; das unvollkommene ist durch andere Rechte eingeschränkt.

Ein Recht heisst innerlich, wenn es keiner innern; äusserlich, wenn es keiner äussern Pflicht, widerspricht.

Wozu eine Pflicht da ist, dazu ist auch eine Erlaubniss und ein Recht da, aber nicht umgekehrt.

Alle Pflichten setzen zum voraus, dass die Subjekte, welche durch die Pflichten ver

verbunden sind, Kraft und Gewalt genug haben, dasjenige zu thun, was die Pflichten bestimmen. Es kann also keine Pflicht seyn, wo nicht Kraft und Gewalt zur Pflicht ist. Aber Rechte können Statt finden, ohne daſs Gewalt da ist, dieselben auszuüben, d. h., die durch sie bestimmten Handlungen wirklich zu machen. Denn durch das bloſse Recht ist die Handlung nur als sittlich-zufällig bestimmt; ob sie zu begehren und wirklich zu machen sey, hängt von andern Ursachen ab, und sittlicherweise ist in dem Rechte hierüber gar nichts nothwendig bestimmt. Aber das Recht drückt aus, daſs das sittliche Gesetz nicht verstatte, der Kraft, welche zur Ausübung desselben gebraucht wird, Hindernisse in den Weg zu legen. Es ist also in jedem Rechte das Recht zu derjenigen Gewalt mit begriffen, welche erforderlich ist, das Recht auszuüben, und die Gewalt wird sittlicherweise nur durch das Recht beschränkt, und dieselbe heiſst, soweit sie dem Rechte angemessen ist, rechtmäſsig. So weit also das Recht geht, so weit geht auch die rechtmäſsige Gewalt.

Jemanden zwingen heiſst, ihn wider seinen Willen und natürliche Neigung mit Gewalt zu einer Handlung bestimmen. Wer also

alſo ein vollkommenes Recht hat, deſſen Gewalt, es auszuüben, darf uneingeſchränkt ſeyn. So wie aber das Recht eingeſchränkt iſt, ſo iſt auch die rechtmäſſige Gewalt eingeſchränkt. Dieſes Recht zur Gewalt muſs ſich auch gegen freye Weſen erſtrecken, inwie weit dieſe ſich der Ausübung des Rechts entgegenſetzen, oder das Recht auf dieſelben ausgedehnt iſt. Ein Recht iſt aber eben darum unvollkommen, daſs man es erſt von dem freyen Willen Anderer erwarten muſs, ob ſie uns zu dem dadurch beſtimmten Zwecke beförderlich ſeyn wollen oder nicht. Hierauf beruhet die Benennung der Zwangspflichten und Zwangsrechte. Zwangspflichten ſind nämlich ſolche Pflichten, deren Handlungen von Andern mit Recht erzwungen werden können, wenn ſich das Subjekt, dem ſie obliegen, weigern ſollte, ſie zu thun. Zwangsrechte ſind ſolche Rechte, deren Objekte von demjenigen, der dieſe Rechte hat, mit Gewalt erzwungen werden können. Man ſieht leicht, daſs einer Zwangspflicht ein Zwangsrecht gegenüber ſteht, und umgekehrt, d. h., wenn der Eine ein Zwangsrecht hat, muſs der Andere eine Zwangspflicht haben, und umgekehrt. Nur die äuſſern vollkommenen Pflichten können Zwangspflichten ſeyn. Denn ein vernünftiges Weſen hat kein Recht, eine

eine Handlung von einem andern freyen Wesen zu erzwingen, als eine solche, durch deren Gegentheil seine eigene Freyheit in einem gewissen Falle direkte angegriffen werden würde. Eigentlich ist der Ausdruck Zwangspflicht unschicklich. Denn das, was an der Handlung Pflicht heisst, kann niemahls erzwungen werden, weil ihr Princip die Freyheit seyn muss. Nur die Materie der Handlung, oder dass sie geschehe, kann erzwungen werden, aber nicht die Form, oder dass sie aus Pflicht geschehe. — Zwangsrechte können nur die äusserlich-vollkommenen Rechte seyn.

Die Gesinnung eines endlichen moralischen Wesens, welche dasselbe stets bestimmt, seine Pflicht zu thun, oder der kontinuirliche innere subjektive Grund, seine Pflichten zu erfüllen, ist (moralische) Tugend; die Gesinnung oder der innere kontinuirliche subjektive Grund zu sündigen ist Laster. Tugenden und Laster setzen ein durch Sinnlichkeit eingeschränktes moralisches Subjekt zum voraus; denn in beyden Fällen wird die Möglichkeit des Gegentheils vorausgesetzt. Beyde sind also nur durch Freyheit möglich. Der blosse Mangel der Tugend ist noch nicht Laster, so wenig als der Mangel des Lasters Tugend ist. Nur da ist

Mangel der Tugend Lafter, wo die Tugend als phyfifch - möglich und moralifch nothwendig erkannt wird; und nur da ift Mangel des Lafters Tugend, wo das Lafter durch Freyheit überwunden ift. Beydes ift alfo etwas pofitives.

Die Objekte der freyen Handlungen werden Zwecke genannt. Jede vernünftige willkührliche Handlung, jede Tugend und jedes Lafter hat alfo einen Zweck, der, in wie weit er vorgeftellt wird, Abficht heifst. Der Zweck ift aber dem Inhalte nach entweder die bloffe Wirkfamkeit der Freyheit nach praktifchen Gefetzen, d. h., der reinen praktifchen Vernunft, oder ein Objekt, das von der Vernunftthätigkeit felbft verfchieden ift. Erfteres ift ein reiner, formaler; letzteres ein empirifcher, materialer Zweck. Der reine oder formale Zweck mufs ein Zweck für jedes vernünftige Wefen, alfo abfolut-allgemein und unbedingt-nothwendig feyn.

Ein moralifches Urtheil ift ein folches, wodurch der Werth einer moralifchen Handlung oder eines moralifchen Wefens beftimmt wird. Der Werth überhaupt ift aber die Gröffe der Güte eines Dinges. Diefer

ser ist entweder absolut oder relativ. Jener ist innerlich und heisst Würde; dieser ist äusserlich und heisst ein Preiss.

Alle relative Güte der Dinge besteht in ihrer Beziehung auf die Neigungen, und darnach kann allein ihr Preiss bestimmt werden. Dieser ist entweder ein allgemeiner Preiss, wenn das Ding mit den Neigungen Aller auf gleiche Art zusammenhängt und für Alle einerley Werth hat; oder ein besonderer Preiss, wenn er nur für diesen oder jenen um seiner besondern Neigungen willen gilt. Jenen nennt man auch Marktpreiss, diesen Affektionspreiss. Dinge, die einen Preiss haben, lassen sich gegen einander austauschen, und eines kann die Stelle des andern vertreten.

Was einen absoluten und innern Werth hat, an dessen Stelle kann nichts anderes gesetzt werden. Denn, man schätzt es nicht um seiner Brauchbarkeit und Nützlichkeit, sondern um sein selbst willen, das also durch etwas anderes nie ersetzt werden kann. Unterdessen können doch mehrere Dinge, die einen absoluten Werth haben, unter einander verglichen werden, indem der innere Werth in dem einen grösser seyn kann, als in

in dem andern, ohne daſs ſie deswegen ſtatt einander geſetzt werden können.

Alle moraliſche Weſen haben einen abſoluten Werth oder eine Würde in ſich. Denn ſie beſitzen Freyheit, und dieſe iſt etwas Abſolutes. Daher ſind ſie Perſonen, die niemahls wie Sachen vertauſcht werden können, weil jede an ſich ſelbſt einen abſoluten Werth hat.

Eine Perſon beweiſet aber in der Welt ihre Würde dadurch, daſs ſie ihre Handlungen durch Freyheit nach dem Sittengeſetze hervorbringt, und die Würde iſt alſo ein moraliſcher Werth, welcher in der Moralität beſteht. Es kann aber die Gröſſe des moraliſchen Werths auf eine doppelte Art beſtimmt werden:

1) durch Vergleichung deſſelben mit der höchſten moraliſchen Würde, die in der durchgängigen Uebereinſtimmung aller Handlungen mit dem ſittlichen Geſetze oder in einer vollkommenen Moralität beſteht, die Heiligkeit genannt wird;

b) durch etwas Ungleichartiges, das aber mit dem ſittlichen Werthe in Proportion gedacht wird, was eine nothwendige Folge der Sittlichkeit iſt.

Die-

Dieses ist nämlich die Glückseligkeit, als welche in einer moralischen Ordnung nach Proportion der Sittlichkeit unter sittliche Wesen ausgetheilt seyn muss. Da aber diese sittliche Ordnung in der Welt für uns nicht erkennbar ist, sondern nur gedacht wird; so kann man nicht durch das Daseyn der Glückseligkeit in einem Subjekte dessen Moralität bestimmen, sondern nur, wenn sein sittlicher Werth schon bestimmt ist, ob und in wie weit in einer sittlichen Ordnung die Glückseligkeit zu demselben passe, oder in wie weit es der Glückseligkeit würdig sey. Diejenige Eigenschaft eines moralischen Wesens, weswegen es von der Vernunft für würdig gehalten wird, Glückseligkeit zu geniessen, heisst sein moralisches Verdienst; diejenige Eigenschaft aber, wornach es der Glückseligkeit unwürdig befunden wird und Unglück verdient, heisst seine moralische Schuld. —

Das reine formale Sittengesetz, in welchem von aller Verschiedenheit des Inhalts abstrahirt ist, muss der oberste sittliche Grundsatz der ganzen Moral seyn. Denn es ist in demselben der intellektuelle Bestimmungsgrund bloss seiner Form nach ausgedruckt, als welche allemahl das Oberste und Letzte bey jedem moralischen Bestimmungs-

grunde des Willens ist, und wodurch alles übrige, was noch sonst auf den Willen Einfluss haben soll, erst bestimmt seyn muss. Demnach heisst der oberste moralische formale Grundsatz: Handle nach solchen Maximen, die zugleich für den Willen eines jeden Maximen, d. h., allgemeine praktische Gesetze seyn können. Dieser Grundsatz sagt nicht so viel, als ob ein jeder, ohne Rücksicht auf seine besondern Umstände zu nehmen, gerade so handeln solle, als der Andere; sondern nur so viel, dass jedermann, der nach der Vernunft die Umstände des Andern, unter welchen er handelte, beurtheilt, seine Handlungsweise billigen, und einräumen muss, dass wenn er selbst oder irgend ein anderer Mensch in gleicher Lage und in gleichen Umständen gewesen und mit gleichen physischen Kräften versehen gewesen wäre, er selbst, wenn er seiner Vernunft hätte folgen wollen und Freyheit gehabt hätte, eben so hätte handeln müssen. Man kann daher den Grundsatz auch so ausdrücken: Handle so, dass deine Handlungsweise von der Vernunft im allgemeinen, d. h., von jedermann gebilligt werden muss.

Wenn

Wenn jedermann eine Handlungsweise nach der Vernunft billigt, so muss er nach der Vernunft auch wollen, dass es geschehe. Wenn also jemand dem obigen Gesetze in allen seinen Handlungen folgt, so thut er das, was jedermann will; er befolgt also den allgemeinen Willen. Alle vernünftige Wesen haben nur Einen Willen; was das eine will, dass es geschehe, will auch das andere, dass es geschehe, in der vollkommensten Harmonie. Es ist wohl kaum nöthig, zu erinnern, dass diese Einheit des Willens nicht auf die Objekte, sondern auf die Form der Maximen geht.

Die vernünftige Natur ist etwas Absolutes, d. h., alles, was mit ihr in Verbindung steht, muss sich auf sie beziehen, sie selbst aber beziehet sich auf nichts anderes. Denn ihr kommt Freyheit zu; also ist sie unbedingt und absolut.

Wenn nun die Vernunft durch die Erkenntniss ihrer selbst den Willen bestimmen soll, so kann diese unmöglich etwas gebieten, das der vernünftigen Natur, wo sie auch angetroffen werden mag, widerstreitet, weil sie sie sonst nicht für das Absolute erkennen, folglich sich selbst widersprechen würde. Also kann ein vernünftiger Wille un-

lich etwas wollen, das der vernünftigen Natur in irgend einem Subjekte Abbruch thäte; vielmehr muſs er, wenn er mit ſich ſelbſt konſequent ſeyn will, alles wollen, was ihre Würde befördert. Da nun das, was einen objektiven Beſtimmungsgrund des Willens enthält, Zweck heiſst, ſo wird die vernünftige Natur für jeden Willen ein abſoluter Zweck, oder ein Zweck an ſich, ſeyn müſſen, wenn man der Vernunft folgen will. Wenn man alſo das oberſte Sittengeſetz durch ſeinen Zweck beſtimmen will, ſo wird es ſo ausgedrückt werden müſſen: Handle ſo, daſs du die vernünftige Natur allenthalben, wo du ſie antriffſt, als abſoluten Zweck, niemahls aber als bloſſes Mittel durch deinen Willen behandelſt.

Wenn man die Vernunft als abſoluten Zweck behandelt, ſo müſſen die Maximen des Willens allgemeine Maximen oder praktiſche Grundſätze ſeyn; und umgekehrt, wenn praktiſche Grundſätze den Willen beſtimmen, ſo behandelt man die Vernunft als abſoluten Zweck. Denn das erſtere iſt nicht anders möglich, als daſs man überlegt, ob auch die Maxime, nach der man handelt, mit der vernünftigen Natur eines jeden beſte-

ſtehen, d. h., die Vernunft im allgemeinen unſern Grundſatz billigen könne. In dieſem Falle will aber ein jedes vernünftige Weſen durch die Vernunft, daſs dieſe Maxime befolgt werden könne oder ſolle, d. h., ſie iſt allgemein. Iſt aber die Maxime zugleich ein praktiſches Geſetz und kann es für jedes vernünftiges Weſen nach der Vernunft eine Maxime werden, ſo iſt darinn darauf Rückſicht genommen, daſs der vernünftigen Natur gemäſs gehandelt werde, d. h., ſie iſt als letzter oder abſoluter Zweck betrachtet.

Alle vernünftige Weſen ſtimmen alſo durch ihren Willen auf das vollkommenſte zuſammen, und geben ſich ihre Geſetze, denen ſie ſich insgeſammt als unterworfen erkennen, gemeinſchaftlich. Sie machen zuſammen ein Reich aus, in welchem jedes Glied Geſetzgeber iſt, und in welchem alle Geſetzgeber mit einander übereinſtimmen und nur Einen Willen haben. Daher kann die Formel des oberſten Sittengeſetzes auch ſo ausgedruckt werden: Handle nach ſolchen Maximen, durch welche dein Wille zugleich allgemein geſetzgebend ſeyn kann, oder die in das Syſtem einer allgemeinen Geſetzgebung paſſen. Denn in eine Geſetzgebung, zu der alle

Mitglieder eines Reichs durch ihre Vernunft übereinſtimmen müſſen, paſst keine andere Maxime, als eine ſolche, die zugleich ein jeder wollen kann, nach der folglich ein jeder als Selbſtzweck betrachtet wird.

Alle drey bisher erwähnte Formeln drucken ein und eben daſſelbe aus, nämlich die allgemeine Handlungsweiſe der reinen praktiſchen Vernunft. In der erſtern iſt die Form der Maximen ausgedruckt, die der Wille wählen ſoll; in der zweyten die Materie, d. i., der Zweck, der alle übrigen Zwecke der vernünftigen Weſen einſchränken ſoll; und in der dritten die Art und Weiſe, wie alle Maximen durch jene Formel beſtimmt werden ſollen. Im Grunde aber beſtimmt immer die eine die andern beyden.

Das Gebot, daſs ein jedes vernünftige Weſen als Selbſtzweck behandelt werden müſſe, ſchlieſst gar nicht aus, daſs es auch ſich ſelbſt oder einem Andern als Mittel dienen könne. Denn ſobald der Beſtimmungsgrund, daſs es als Mittel gebraucht werden darf oder ſoll, in der Vernunft ſelbſt liegt, d. h., ſobald dieſes allgemein geſchehen kann: ſo darf oder ſoll es ſich auch aus freyem Willen als Mittel gebrauchen laſſen.

Daſs

Daſs aber ſein eigener Wille in dieſe Handlungsweiſe einſtimmen kann, darinn liegt es eben, daſs es immer Selbſtzweck bleibt, indem es ſich frey nach einem allgemeinen Geſetze, nach welchem es ſich jeder gefallen laſſen ſoll, zum Mittel hingiebt.

Der allgemeine Ausdruck für alle Pflichten überhaupt kann ſeyn: Du ſollſt jeden Zweck begehren, oder jede dir phyſiſch-mögliche Handlung thun, wodurch die vernünftige Natur als abſoluter Zweck behandelt wird, und jeden Zweck verabſcheuen oder jede Handlung unterlaſſen, wobey die vernünftige Natur als bloſſes Mittel gebraucht, d. i., irgend einem andern Zwecke nachgeſetzt oder untergeordnet würde.

Die allgemeine Rechtsformel iſt: Jeder hat ein Recht zu allen Zwecken und Handlungen, welche mit der ſittlichen Freyheit beſtehen können.

Das Erlaubte wird durch die Pflichten und Rechte beſtimmt, und folgt daher auch deren Eintheilung. Alſo: Im Allgemeinen iſt alles erlaubt, was weder einer Pflicht noch einem Rechte widerſpricht.

Alle

Alle Pflichten und alle Rechte müſſen unter einander zuſammenſtimmen, und werden durch einander, um ein harmoniſches Ganze möglich zu machen, beſtimmt und eingeſchränkt.

Maimon.

Ich nehme, behauptet Maimon, im Menſchen, als ein allgemeines Faktum des Bewuſstſeyns, einen Trieb zur Erkenntniſs der Wahrheit an. Nun aber beſteht das Weſen der Wahrheit in Allgemeingültigkeit der Vorſtellungen. Der Menſch, als vernünftiges (der Erkenntniſs der Wahrheit fähiges) Weſen iſt alſo ſich eines Triebes zur Allgemeingültigmachung der Vorſtellungen bewuſst. Ob er nun auch einen Trieb zur Allgemeingültigmachung des Willens habe? kann nicht unmittelbar (da der eigene Wille dieſem allgemeinen Willen beſtändig entgegenwirkt) als Faktum des Bewuſstſeyns, dargethan werden. Nun iſt aber das Moralgeſetz, als Faktum des Bewuſstſeyns a priori gegeben. Um alſo ſeine Möglichkeit nach unumſtöſslichen Principien

pien zu deduciren, machen wir diesen Trieb allgemeiner, und (da man das Gegentheil nicht beweisen kann) nehmen an, dass der Mensch nicht bloss einen Trieb zur Allgemeingültigmachung seiner Erkenntniss, sondern auch zur Allgemeingültigmachung seines Willens hat; woraus sich das Moralgesetz begreiflich machen läst.

Die Grundformel der Moral ist: kein vernünftiges Wesen darf wollen, wenn sein Wille nicht (für ein jedes andere vernünftige Wesen) als allgemeingültig gedacht werden kann. Da diese Formel einen hypothetischen Satz ausdrückt, so folgt daraus die zweyte Formel, mit veränderter Bedingung, unmittelbar: du darfst wollen, wenn dein Wille als allgemeingültig gedacht werden kann. Diese Formel ist aber, eigentlich zu reden, kein neuer Satz. Es wird dadurch nur gesagt: was nicht die Bedingung des ersten Satzes hat, von dem gilt auch dieser Satz nicht; weil derselbe nur unter dieser Bedingung gilt. Die dritte Formel enthält einen neuen Satz: ein vernünftiges Wesen hat auf eine nothwendige Art die Befugniss zu wollen, wenn sein Wille als allgemeingül-

tig

tig gedacht werden kann, weil sonst das Moralprincip nicht denkbar ist. Wenn ich nicht wollen darf, was für irgend ein vernünftiges Wesen (welches das Gegentheil will) nicht gültig seyn kann; so muss dieses Wesen (das Gegentheil) wollen dürfen; oder wenn wir Beyde nicht dürfen, so muss doch ein Drittes (das Gegentheil von uns Beyden) wollen dürfen. Nur darum kann mein Wille nicht als allgemeingültig gedacht werden, weil der demselben vorhergehende entgegengesetzte Wille als allgemeingültig gedacht werden kann. Sollte dieser auch nicht als solcher gedacht werden können, so müsste noch ein dritter, beyden entgegengesetzter, Wille vorausgesetzt werden. Dieses kann aber nicht ins Unendliche gehn. Man muss also zuletzt auf einen Willen kommen, der nicht erst durch Vergleichung mit irgend einem vorhergehenden Willen, sondern an sich als allgemeingültig gedacht werden kann. Die der Moral zum Grund liegende Uebereinstimmung des Willens eines vernünftigen Wesens mit dem Willen eines jeden andern vernünftigen Wesens, setzt den an sich moralisch möglichen Willen voraus.

Das Naturrecht ist die Wissenschaft von den durch das Moralgesetz a priori bestimm-

ſtimmten, nothwendigen und allgemeingültigen ſcheinbaren Ausnahmen von dem Moralgeſetz. Dieſe ſcheinbaren Ausnahmen werden durch das genannte Geſetz, entweder als Bedingungen ſeines möglichen Gebrauchs, oder als indirekte Folgen aus demſelben beſtimmt. Jene ſind die als Grundſätze des Naturrechts a priori gedachten Naturgeſetze (in moraliſcher Bedeutung); dieſe aber, die aus dieſen Grundſätzen folgenden Lehrſätze des geſammten Naturrechts. — Was dadurch zum Behelf einer Perſon beſtimmt wird, iſt ein Naturrecht für dieſelbe.

Die neuern Rechtslehrer erklären das Naturrecht als die Wiſſenſchaft von dem äuſſern Zwangrechte. Dieſes aber iſt bloſs eine Nominal- keine Real-Erklärung; weil man nicht aus derſelben die Entſtehungsart dieſes Zwangrechts, ja nicht einmahl die Möglichkeit deſſelben begreifen kann. Aeuſſerer Zwang, an ſich ſelbſt betrachtet, iſt dem Moralgeſetze zuwider. Dieſes gebietet Allgemeingültigkeit des Willens; jener hingegen giebt dem Zwingenden die Befugniſs, ſeinen eignen Willen, ungeachtet der Wille des Zu-

zwin-

zwingenden demselben entgegen ist, in Ausübung zu bringen.

Die von mir angegebene Erklärung hingegen ist eine Realerklärung; indem sie die Entstehungsart des Naturrechts aus dem Moralgesetze entweder als Bedingung seines möglichen Gebrauchs, oder als indirekte Folge aus demselben, angiebt.

Die Formeln des Naturrechts sind:

1) du darfst, in gewissen Fällen, wollen, wenn gleich dein Wille, dem Anschein nach, nicht als allgemeingültig gedacht werden kann;

2) du musst, in gewissen Fällen, wollen dürfen, wenn gleich dein Wille, dem Anschein nach, nicht als allgemeingültig gedacht werden kann. Diese gewissen Fälle sind:

 a. wenn ein anderes vernünftiges Wesen nicht das Gegentheil wollen darf, sondern zur Uebereinstimmung mit dem ersten verpflichtet ist. Der Gläubiger, z. B, darf wollen, dass der Schuldner seine Schuld abtragen soll;

 b. wenn auch ein anderes vernünftiges Wesen das Gegentheil von jenem wollen darf, so dass keines von beyden

den zur Uebereinſtimmung mit dem andern verpflichtet iſt. Beyde dürfen z. B., zugleich Etwas, (das noch Niemanden gehört, und nur von Einem gebraucht werden kann) in Beſitz nehmen wollen.

Der Unterſchied zwiſchen der Nothwendigkeit der Befugniſs im Naturrecht von der Nothwendigkeit der Befugniſs in der Moral, beſteht darinn, daſs jene als Bedingung von der Möglichkeit des Moralgeſetzes an ſich, dieſe aber als Bedingung ſeines möglichen Gebrauchs, gedacht wird.

Schiller.

Es laſſen ſich, bemerkt Schiller, in allem dreyerley Verhältniſſe denken, in welchen der Menſch zu ſich ſelbſt, d. i., ſein ſinnlicher Theil zu ſeinem vernünftigen, ſtehen kann. Unter dieſen haben wir dasjenige aufzuſuchen, welches ihn in der Erſcheinung am beſten kleidet, und deſſen Darſtellung Schönheit iſt.

Der Menſch unterdrückt entweder die Forderungen ſeiner ſinnlichen Natur, um ſich den höheren Forderungen ſeiner vernünftigen gemäſs zu verhalten; oder er kehrt es um, und ordnet den vernünftigen Theil ſeines Weſens dem ſinnlichen unter, und folgt alſo bloſs dem Stoffe, womit ihn die Naturnothwendigkeit, gleich den andern Erſcheinungen forttreibt; oder die Triebe des letztern ſetzen ſich mit den Geſetzen des erſtern in Harmonie, und der Menſch iſt einig mit ſich ſelbſt.

Wenn ſich der Menſch ſeiner reinen Selbſtſtändigkeit bewuſst wird, ſo ſtöſst er alles von ſich, was ſinnlich iſt, und nur durch dieſe Abſonderung von dem Stoffe gelangt er zum Gefühl ſeiner rationalen Freyheit. Dazu aber wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig und kraftvoll widerſteht, von ſeiner Seite eine merkliche Gewalt und groſſe Anſtrengung erfordert, ohne welche es ihm unmöglich wäre, die Begierde von ſich zu halten, und den nachdrücklich ſprechenden Inſtinkt zum Schweigen zu bringen. Der ſo geſtimmte Geiſt läſst die von ihm abhängende Natur, ſowohl da, wo ſie im Dienſt ſeines Willens handelt, als da, wo ſie ſeinem Willen vorgreifen will, erfahren, daſs er ihr Herr iſt. Unter ſeiner ſtrengen Zucht

wird alſo die Sinnlichkeit unterdrückt erſcheinen, und der innere Widerſtand wird ſich von auſſen durch Zwang verrathen. Eine ſolche Verfaſſung des Gemüths kann alſo der Schönheit nicht günſtig ſeyn, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freyheit hervorbringt, und es wird daher auch nicht Grazie ſeyn können, wodurch die mit dem Stoffe kämpfende moraliſche Freyheit ſich kenntlich macht.

Wenn hingegen der Menſch, unterjocht vom Bedürfniſs, den Naturtrieb ungebunden über ſich herrſchen läſst, ſo verſchwindet mit ſeiner innern Selbſtſtändigkeit auch jede Spur derſelben in ſeiner Geſtalt. Nachgelaſſen hat aller Widerſtand der moraliſchen Kraft, und die Natur in ihm iſt in volle Freyheit geſetzt. Aber eben dieſer gänzliche Nachlaſs der Selbſtthätigkeit, der im Moment des ſinnlichen Verlangens und noch mehr im Genuſs zu erfolgen pflegt, ſetzt augenblicklich auch die rohe Materie in Freyheit, die durch das Gleichgewicht der thätigen und leidenden Kräfte bisher gebunden war. Die todten Naturkräfte fangen an, über die lebendigen der Organiſation die Oberhand zu bekommen, die Form von der Maſſe, die Menſchheit von gemeiner Natur unterdrückt zu werden. Kurz, bey der

Freyheit, welche die Sinnlichkeit sich selbst nimmt, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freyheit der Formen, die der sittliche Wille bloss eingeschränkt hatte, überwältigt der grobe Stoff, welcher stets so viel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird. Ein Mensch in diesem Zustande empört nicht bloss den moralischen Sinn, der den Ausdruck der Menschheit unnachlasslich fordert; auch der aesthetische Sinn, der sich nicht mit dem blossen Stoffe befriedigt, sondern in der Form ein freyes Vergnügen sucht, wird sich mit Eckel von einem solchen Anblick abwenden, bey welchem nur die Begierde ihre Rechnung finden kann.

Das erste dieser Verhältnisse zwischen beyden Naturen im Menschen erinnert an eine Monarchie, wo die strenge Aufsicht des Herrschers jede freye Regung im Zaum hält; das zweyte an eine wilde Ochlokratie, wo der Bürger durch Aufkündigung des Gehorsams gegen den rechtmässigen Oberherrn so wenig frey, als die menschliche Bildung, durch Unterdrückung der moralischen Selbstthätigkeit, schön wird; vielmehr nur dem brutaleren Despotismus der untersten Klassen, wie hier die Form der Masse, anheimfällt. So wie die Frey-

heit

heit zwischen dem gesetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegt, so werden wir jetzt auch die Schönheit zwischen der Würde, als dem Ausdruck des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes, in der Mitte finden.

Wenn nämlich weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertragen, so wird (denn es giebt keinen vierten Fall) so wird derjenige Zustand des Gemüths, wo Vernunft und Sinnlichkeit — Pflicht und Neigung — zusammenstimmen, die Bedingung seyn, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.

Um ein Object der Neigung werden zu können, muss der Gehorsam gegen die Vernunft einen Grund des Vergnügens abgeben, denn nur durch Lust und Schmerz wird der Trieb in Bewegung gesetzt. In der gewöhnlichen Erfahrung ist es zwar umgekehrt, und das Vergnügen ist der Grund, warum man vernünftig handelt. Dass die Moral selbst endlich aufgehört hat, diese Sprache zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der

Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophirenden wieder hergestellt zu haben.

Aber so wie die Grundsätze dieses Weltweisen von ihm selbst, und auch von andern, pflegen vorgestellt zu werden, so ist die Neigung eine sehr zweydeutige Gefährtin des Sittengefühls, und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bey dem sittlichen Wahlgeschäffte gerne mitsprechen wollen, und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem Gesetze und nie dem Triebe folgen soll. Um also völlig sicher zu seyn, dass die Neigung nicht mit bestimmte, sieht man sie lieber im Kriege, als im Einverständnisse mit dem Vernunftgesetze, weil es gar zu leicht seyn kann, dass ihre Fürsprache allein ihm seine Macht über den Willen verschaffte. Denn da es beym Sittlichhandeln nicht auf die Gesetzmässigkeit der Thaten, sondern einzig nur auf die Pflichtmässigkeit der Gesinnungen ankommt, so legt man mit Recht keinen Werth auf die Betrachtung, dass es für die erste gewöhnlich vortheilhafter sey, wenn sich die Neigung

auf Seiten der Pflicht befindet. Soviel ſcheint alſo wohl gewiſs zu ſeyn, daſs der Beyfall der Sinnlichkeit, wenn er die Pflichtmäſſigkeit des Willens auch nicht verdächtig macht, doch wenigſtens nicht im Stande iſt, ſie zu verbürgen. Der ſinnliche Ausdruck dieſes Beyfalls in der Grazie, wird alſo für die Sittlichkeit der Handlung, bey der er angetroffen wird, nie ein hinreichendes und gültiges Zeugniſs ablegen, und aus dem ſchönen Vortrag einer Geſinnung oder Handlung wird man nie ihren moraliſchen Werth erfahren.

Bis hieher glaube ich, mit den Rigoriſten der Moral vollkommen einſtimmig zu ſeyn, aber ich hoffe dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, daſs ich die Anſprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft, und bey der moraliſchen Geſetzgebung, völlig zurückgewieſen ſind, im Felde der Erſcheinung, und bey der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht, noch zu behaupten verſuche.

So gewiſs ich nämlich überzeugt bin, — und eben darum, weil ich es bin — daſs der Antheil der Neigung an einer freyen Handlung für die reine Pflichtmäſſigkeit dieſer Handlung nichts beweiſt, ſo glaube ich

eben daraus folgern zu können, dafs die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht. Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist diefs doch in subjektivem Sinne nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höhern Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beygesellt. Dadurch schon, dafs sie ihn zum vernünftig-sinnlichen Wesen, d. i., zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Aeusserungen seines göttlichen Theiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern

zu gründen. Erſt alsdann, wenn ſie aus ſeiner geſammten Menſchheit, als die vereinigte Wirkung beyder Principien, hervorquillt, wenn ſie ihm zur Natur geworden iſt, iſt ſeine ſittliche Denkart geborgen, denn ſo lange der ſittliche Geiſt noch Gewalt anwendet, ſo muſs der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzuſetzen haben. Der bloſs niedergeworfene Feind kann wieder aufſtehen, aber der verſöhnte iſt wahrhaft überwunden.

In der Kantiſchen Moralphiloſophie iſt die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückſchreckt, und einen ſchwachen Verſtand leicht verſuchen könnte, auf dem Wege einer finſtern und mönchiſchen Aſcetik die moraliſche Vollkommenheit zu ſuchen. Wie ſehr ſich auch der groſſe Weltweiſe gegen dieſe Miſsdeutung zu verwahren ſuchte, die ſeinem heitern und freyen Geiſt unter allen gerade die empörendſte ſeyn muſs, ſo hat er, deucht mir, doch ſelbſt durch die ſtrenge und grelle Entgegenſetzung beyder auf den Willen des Menſchen wirkenden Principien, einen ſtarken, (obgleich bey ſeiner Abſicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaſs dazu gegeben. Ueber die Sache ſelbſt

kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt seyn wollen, kein Streit mehr seyn, und ich wüſste kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschseyn aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte. Aber so rein er bey Untersuchung der Wahrheit zu Werke ging, und so sehr sich hier alles aus bloſs objektiven Gründen erklärt, so scheint ihn doch in Darstellung der gefundenen Wahrheit eine mehr subjektive Maxime geleitet zu haben, die, wie ich glaube, aus den Zeitumständen nicht schwer zu erklären ist.

So wie er nämlich die Moral seiner Zeit, im Systeme und in der Ausübung, vor sich fand, so muſste ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moralischen Principien empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfküssen untergelegt hatte. Auf der andern Seite muſste ein nicht weniger bedenklicher Perfektionsgrundsatz, der, um eine abstrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisiren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war, seine Aufmerksamkeit erregen. Er richtete also dahin, wo die Gefahr am meisten

ſten erklärt, und die Reform am dringendſten war, die ſtärkſte Kraft ſeiner Gründe, und machte es ſich zum Geſetze, die Sinnlichkeit ſowohl da, wo ſie mit frecher Stirne dem Sittengefühl Hohn ſpricht, als in der impoſanten Hülle moraliſch - löblicher Zwecke, worein beſonders ein gewiſſer enthuſiaſtiſcher Ordensgeiſt ſie zu verſtecken weiſs, ohne Nachſicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwiſſenheit zu belehren, ſondern die Verkehrtheit zurecht zu weiſen. Erſchütterung forderte die Kur, nicht Einſchmeichelung und Ueberredung: und je härter der Abſtich war, den der Grundſatz der Wahrheit mit den herrſchenden Maximen machte, deſto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen. Er ward der Drako ſeiner Zeit, weil ſie ihm eines Solons noch nicht werth und empfänglich ſchien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder ſo bekannte Moralgeſetz, ſtellte es in ſeiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert, und fragte wenig darnach, ob es Augen giebt, die ſeinen Glanz nicht vertragen.

Womit aber hatten es die Kinder des Hauſes verſchuldet, daſs er nur für die Knechte ſorgte? Weil oft ſehr unreine

reine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, mußte darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gerne eine Laxität geben möchte, die es zu einem Spielwerk seiner Konvenienz macht, mußte ihm darum eine Rigidität beygelegt werden, die die kraftvolleste Aeusserung moralischer Freyheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt? Denn hat wohl der wahrhaft sittliche Mensch eine freyere Wahl zwischen Selbstachtung und Selbstverwerfung, als der Sinnensklave zwischen Vergnügen und Schmerz? Ist dort etwa weniger Zwang für den reinen Willen, als hier für den verdorbenen? Mußte schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedriget werden, und das erhabenste Dokument ihrer Grösse zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit seyn? War es wohl bey dieser imperativen Form zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst giebt, die deswegen allein für ihn bindend, und dadurch allein mit seinem Freyheitsgefühle verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der durch seinen

radi-

radikalen Hang, demſelben entgegenzuhandeln (wie man ihm Schuld giebt) ſchwerlich vermindert werden dürfte!

Es iſt für moraliſche Wahrheiten gewiſs nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen ſich zu haben, die der Menſch ohne Erröthen ſich geſtehen darf. Wie ſollen ſich aber die Empfindungen der Schönheit und Freyheit mit dem äuſſeren Geiſt eines Geſetzes vertragen, das ihn mehr durch Furcht als durch Zuverſicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, ſtets zu vereinzeln ſtrebt, und nur dadurch, daſs es ihm Miſstrauen gegen den einen Theil ſeines Weſens erweckt, ſich der Herrſchaft über den andern verſichert. Die menſchliche Natur iſt ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philoſophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt iſt, ſie erſcheinen zu laſſen. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, und der Menſch da, wo er moraliſch geſunken wäre, nicht wohl in ſeiner eigenen Achtung ſteigen. Wäre die ſinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Parthey, wie könnte ſie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben,

der

der über ſie ſelbſt gefeyert wird? Wie könnte ſie eine ſo lebhafte Theilnehmerin an dem Selbſtbewuſstſeyn des reinen Geiſtes ſeyn, wenn ſie ſich nicht endlich ſo innig an ihn anſchlieſſen könnte, daſs ſelbſt der analytiſche Verſtand ſie nicht ohne Gewaltthätigkeit mehr von ihm trennen kann.

Der Wille hat ohnehin einen unmittelbarern Zuſammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntniſs, und es wäre in manchen Fällen ſchlimm, wenn er ſich bey der reinen Vernunft erſt orientiren müſste. Es erweckt mir kein gutes Vorurtheil für einen Menſchen, wenn er der Stimme des Triebes ſo wenig trauen darf, daſs er gezwungen iſt, ihn jedesmahl erſt vor dem Grundſatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er ſich demſelben, ohne Gefahr, durch ihn miſsgeleitet zu werden, mit einer gewiſſen Sicherheit vertraut. Denn das beweiſt, daſs beyde Principien in ihm ſich ſchon in derjenigen Uebereinſtimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menſchheit, und dasjenige iſt, was man unter einer ſchönen Seele verſtehet.

Eine ſchöne Seele nennt man es, wenn ſich das ſittliche Gefühl aller Empfindungen des

des Menſchen endlich bis zu dem Grad verſichert hat, daſs es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlaſſen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entſcheidungen deſſelben im Widerſpruch zu ſtehen. Daher ſind bey einer ſchönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht ſittlich, ſondern der ganze Charakter iſt es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienſt anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienſtlich heiſſen kann. Die ſchöne Seele hat kein anderes Verdienſt, als daſs ſie iſt. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloſs der Inſtinkt aus ihr handelte, übt ſie der Menſchheit peinlichſte Pflichten aus, und das heldenmüthigſte Opfer, das ſie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt, wie eine freywillige Wirkung eben dieſes Triebs, in die Augen. Daher weiſs ſie ſelbſt auch niemahls um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daſs man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein ſchulgerechter Zögling der Sittenregel, ſo wie das Wort des Meiſters ihn fordert, jeden Augenblick bereit ſeyn wird, vom Verhältniſs ſeiner Handlungen zum Geſetz die ſtrengſte Rechnung abzulegen. Das Leben des Letztern wird einer Zeichnung gleichen, worinn man die Regel durch harte Striche angedeutet ſieht, und an der allen-

falls

falls ein Lehrliug die Principien der Kunst lernen hönnte. Aber in einem schönen Leben sind, wie in einem Titianischen Gemählde, alle jene schneidenden Gränzlinien verschwunden, und doch tritt die ganze Gestalt nur desto wahrer, lebendiger, harmonischer hervor.

In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freyheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüſst. Alle Bewegungen, die von einer schönen Seele ausgehen, werden leicht, sanft und dennoch belebt seyn. Heiter und frey wird das Auge strahlen, und Empfindung wird in demselben glänzen. Von der Sanftmuth des Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verstellung erkünsteln kann. Keine Spannung wird in den Mienen, kein Zwang in den willkührlichen Bewegungen zu bemerken seyn, denn die Seele weiſs von keinem. Musik wird die Stimme seyn, und mit dem reinen Strom ihrer Modulationen das Herz bewegen.

So

So wie die Anmuth der Ausdruck einer ſchönen Seele iſt, ſo iſt Würde der Ausdruck einer erhabenen Geſinnung.

Es iſt dem Menſchen zwar aufgegeben, eine innige Uebereinſtimmung zwiſchen ſeinen beyden Naturen zu ſtiften, immer ein harmonirendes Ganze zu ſeyn, und mit ſeiner vollſtimmigen ganzen Menſchheit zu handeln. Aber dieſe Charakterſchönheit, die reifſte Frucht ſeiner Humanität, iſt bloſs eine Idee, welcher gemäſs zu werden er mit anhaltender Wachſamkeit ſtreben, aber die er bey aller Anſtrengung nie ganz erreichen kann.

Der Grund, warum er es nicht kann, iſt die unveränderliche Einrichtung ſeiner Natur; es ſind die phyſiſchen Bedingungen ſeines Daſeyns ſelbſt, die ihn daran verhindern.

Der Naturtrieb beſtürmt das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte Macht von Schmerz und Vergnügen; durch Schmerz, wo er Befriedigung fordert, durch Vergnügen, wo er ſie findet.

Da einer Naturnothwendigkeit nichts abzudingen iſt, ſo muſs auch der Menſch,

Menſch, ſeiner Freyheit ungeachtet, empfinden, was die Natur ihn empfinden laſſen will, und je nachdem die Empfindung Schmerz oder Luſt iſt, ſo muſs bey ihm eben ſo unabänderlich Verabſcheuung oder Begierde erfolgen. In dieſem Punkte ſteht er dem Thiere vollkommen gleich, und der ſtarkmüthigſte Stoiker fühlt den Hunger eben ſo empfindlich und verabſcheut ihn eben ſo lebhaft, als der Wurm zu ſeinen Füſſen.

Jetzt aber fängt der groſſe Unterſchied an. Auf die Begierde und Verabſcheuung erfolgt bey dem Thiere eben ſo nothwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung, und Empfindung auf den äuſſeren Eindruck erfolgte. Es iſt hier eine ſtetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring nothwendig in den andern greift. Bey dem Menſchen iſt noch eine Inſtanz mehr, nämlich der Wille, der als ein überſinnliches Vermögen weder dem Geſetz der Natur, noch dem der Vernunft, ſo unterworfen iſt, daſs ihm nicht vollkommen freye Wahl bliebe, ſich entweder nach dieſem oder nach jenem zu richten. Das Thier muſs ſtreben den Schmerz los zu ſeyn, der Menſch kann ſich entſchlieſſen, ihn zu behalten.

Der

Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff, auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet. Schon der blosse Wille erhebt den Menschen über die Thierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit. Er muss aber jene zuvor verlassen haben, eh' er sich dieser nähern kann; daher ist es kein geringer Schritt zur moralischen Freyheit des Willens, durch Brechung der Naturnothwendigkeit in sich, auch in gleichgültigen Dingen, den blossen Willen zu üben.

Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endiget, und die vernünftige anfängt. Der Wille steht hier zwischen beyden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will; aber er steht nicht in gleichem Verhältniss gegen beyde. Als Naturkraft ist er gegen die eine, wie gegen die andere, frey; das heisst, er muss sich weder zu dieser noch zu jener schlagen. Er ist aber nicht frey, als moralische Kraft, das heisst, er soll sich zu der vernünftigen schlagen. Gebunden ist er an keine, aber verbunden ist er dem Gesetz der Vernunft. Er gebraucht also seine Freyheit wirklich, wenn er gleich der Vernunft widersprechend han-

 delt,

delt, aber er gebraucht sie unwürdig, weil er ungeachtet seiner Freyheit doch nur innerhalb der Natur stehen bleibt, und zu der Operation des blossen Triebs gar keine Realität hinzuthut; denn aus Begierde wollen heisst nur umständlicher begehren.

Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Principien in Streit gerathen, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwider läuft. In diesem Fall ist es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Forderung der Natur dem Ausspruch der Vernunft nachzusetzen, da Naturgesetze nur bedingungsweise, Vernunftgesetze aber schlechterdings und unbedingt verbinden.

Aber die Natur behauptet mit Nachdruck ihre Rechte, und da sie niemahls willkührlich fordert, so nimmt sie, unbefriedigt, auch keine Forderung zurück. Weil von der ersten Ursache an, wodurch sie in Bewegung gebracht wird, bis zu dem Willen, wo ihre Gesetzgebung aufhört, alles in ihr streng nothwendig ist, so kann sie rückwärts nicht nachgeben, sondern muss vorwärts gegen den Willen drängen,

gen, bey dem die Befriedigung ihres Bedürfnisses steht. Zuweilen scheint es zwar, als ob sie sich ihren Weg verkürzte, und, ohne zuvor ihr Gesuch vor den Willen zu bringen, unmittelbare Kaussalität für die Handlung hätte, durch die ihrem Bedürfnisse abgeholfen wird. In einem solchen Falle, wo der Mensch dem Triebe nicht bloss freyen Lauf liesse, sondern wo der Trieb diesen Lauf selbst nähme, würde der Mensch auch nur Thier seyn; aber es ist sehr zu zweifeln, ob dieses jemahls sein Fall seyn kann, und wenn er es wirklich wäre, ob diese blinde Macht seines Triebes nicht ein Verbrechen seines Willens ist.

Das Begehrungsvermögen dringt also auf Befriedigung, und der Wille wird aufgefordert, ihm diese zu verschaffen. Aber der Wille soll seine Bestimmungsgründe von der Vernunft empfangen, und nur nach demjenigen, was diese erlaubt oder vorschreibt, seine Entschliessung fassen. Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich; entscheidet er aber unmittelbar, so handelt er sinnlich. Man darf aber diese Anfrage des Willens bey der Vernunft nicht mit derjenigen verwechseln

wo ſie über die Mittel zu Befriedigung einer Begierde erkennen ſoll. Hier iſt nicht davon die Rede, wie die Befriedigung zu erlangen, ſondern ob ſie zu geſtatten iſt. Nur das letzte gehört ins Gebiet der Moralität; das erſte gehört zur Klugheit.

So oft alſo die Natur eine Forderung macht, und den Willen durch die blinde Gewalt des Affekts überraſchen will, kommt es dieſem zu, ihr ſo lange Stillſtand zu gebieten, bis die Vernunft geſprochen hat. Ob der Ausſpruch der Vernunft für oder gegen das Intereſſe der Sinnlichkeit ausfallen werde, das iſt, was er jetzt noch nicht wiſſen kann; eben deswegen aber muſs er dieſes Verfahren in jedem Affekt ohne Unterſchied beobachten, und der Natur, in jedem Falle, wo ſie der anfangende Theil iſt, die unmittelbare Kauſſalität verſagen. Dadurch allein, daſs er die Gewalt der Begierde bricht, die mit Vorſchnelligkeit ihrer Befriedigung zueilt, und die Inſtanz des Willens lieber ganz vorbeygehen möchte, zeigt der Menſch ſeine Selbſtſtändigkeit, und beweiſt ſich als ein moraliſches Weſen, welches nie bloſs begehren oder bloſs verabſcheuen, ſondern ſeine Verabſcheuung und Begierde jederzeit wollen muſs.

Aber schon die blosse Anfrage bey der Vernunft ist eine Beeinträchtigung der Natur, die in ihrer eigenen Sache kompetente Richterinn ist, und ihre Aussprüche keiner neuen und auswärtigen Instanz unterworfen sehen will. Jener Willensakt, der die Angelegenheit des Begehrungsvermögens vor das sittliche Forum bringt, ist also im eigentlichen Sinn naturwidrig, weil er das Nothwendige wieder zufällig macht, und Gesetzen der Vernunft die Entscheidung in einer Sache anheim stellt, wo nur Gesetze der Natur sprechen können und auch wirklich gesprochen haben. Denn so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidungen aufnehmen möchte, eben so wenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung darnach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte. In jeder von beyden gilt eine andere Nothwendigkeit, die aber keine seyn würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkührliche Veränderungen in der andern zu treffen. Daher kann auch der tapferste Geist bey allem Widerstande, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung selbst, nicht die Begierde selbst unterdrücken, sondern ihr bloss den Einfluss auf seine Willensbestimmungen verweigern; entwaffnen

kann er den Trieb durch moralische Mittel, aber nur durch natürliche ihn besänftigen. Er kann durch seine selbstständige Kraft zwar verhindern, dass Naturgesetze für seinen Willen nicht zwingend werden, aber an diesen Gesetzen selbst kann er schlechterdings nichts verändern.

In Affekten also, wo die Natur (der Trieb) zuerst handelt und den Willen entweder ganz zu umgehen oder ihn gewaltsam auf ihre Seite zu ziehen strebt, kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders, als durch Widerstand offenbaren, und dass der Trieb die Freyheit des Willens nicht einschränke, nur durch Einschränkung des Triebes verhindern. Uebereinstimmung mit dem Vernunftgesetz ist also im Affekte nicht anders möglich, als durch einen Widerspruch mit den Forderungen der Natur. Und da die Natur ihre Forderungen, aus sittlichen Gründen, nie zurücknimmt, folglich auf ihrer Seite sich alles gleich bleibt, wie auch der Wille sich in Ansehung ihrer verhalten mag, so ist hier keine Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit möglich, so kann der Mensch hier nicht mit seiner ganzen harmonirenden Natur, sondern ausschliessungsweise nur mit seiner vernünftigen

tigen handeln. Er handelt alſo in dieſen Fällen auch nicht moraliſch-ſchön, weil an der Schönheit der Handlung auch die Neigung nothwendig Theil nehmen muſs, die hier vielmehr widerſtreitet. Er handelt aber moraliſch-groſs, weil alles das, und das allein groſs iſt, was von einer Ueberlegenheit des höhern Vermögens über das ſinnliche Zeugniſs giebt.

Die ſchöne Seele muſs ſich alſo im Affekt in eine erhabene verwandeln, und das iſt der untrügliche Probierſtein, wodurch man ſie von dem guten Herzen oder der Temperamentstugend unterſcheiden kann. Iſt bey einem Menſchen die Neigung nur darum auf Seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit ſich glücklicherweiſe auf Seiten der Neigung befindet, ſo wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und, wo ein Opfer nöthig iſt, ſo wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit treffen. War es hingegen die Vernunft ſelbſt, die, wie bey einem ſchönen Charakter der Fall iſt, die Neigungen in Pflicht nahm, und der Sinnlichkeit das Steuer nur anvertraute, ſo wird ſie es in demſelben Moment zurücknehmen, als der Trieb ſeine Vollmacht miſsbrauchen

will. Die Temperamentstugend ſinkt alſo im Affekt zum bloſſen Naturprodukt herab; die ſchöne Seele geht ins heroiſche über, und erhebt ſich zur reinen Intelligenz.

Beherrſchung der Triebe durch die moraliſche Kraft iſt Geiſtesfreyheit und Würde heiſst ihr Ausdruck in der Erſcheinung.

Bey der Würde führt ſich der Geiſt in dem Körper als Herrſcher auf, denn hier hat er ſeine Selbſtſtändigkeit gegen den gebieteriſchen Trieb zu behaupten, der ohne ihn zu Handlungen ſchreitet, und ſich ſeinem Joch gern entziehen möchte. Bey der Anmuth hingegen regiert er mit Liberalität, weil er es hier iſt, der die Natur in Handlung ſetzt, und keinen Widerſtand zu beſiegen findet. Nachſicht verdient aber nur der Gehorſam, und Strenge kann nur die Widerſetzung rechtfertigen.

Anmuth liegt alſo in der Freyheit der willkührlichen Bewegungen; Würde in der Beherrſchung der unwillkührlichen. Die Anmuth läſst der Natur da, wo ſie die Befehle des Geiſtes ausrichtet, einen Schein von Freywilligkeit; die Würde hingegen unterwirft

ſie

ſie da, wo ſie herrſchen will, dem Geiſt. Ueberall, wo der Trieb anfängt zu handeln, und ſich herausnimmt, in das Amt des Willens zu greifen, da darf der Wille keine Indulgenz, ſondern muſs durch den nachdrücklichſten Widerſtand ſeine Selbſtſtändigkeit (Autonomie) beweiſen. Wo hingegen der Wille anfängt, und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge, ſondern muſs Indulgenz beweiſen. Dieſs iſt mit wenigen Worten das Geſetz für das Verhältniſs beyder Naturen im Menſchen, ſo wie es in der Erſcheinung ſich darſtellet.

Würde wird daher mehr im Leiden (παθος); Anmuth mehr im Betragen (ηθος) gefordert und gezeigt; denn nur im Leiden kann ſich die Freyheit des Gemüths und nur im Handeln die Freyheit des Körpers offenbaren.

Da die Würde ein Ausdruck des Widerſtandes iſt, den der ſelbſtſtändige Geiſt dem Naturtriebe leiſtet, dieſer alſo als eine Gewalt muſs angeſehen werden, welche Widerſtand nöthig macht, ſo iſt ſie da, wo keine ſolche Gewalt zu bekämpfen iſt, lächerlich, und wo keine mehr zu bekämpfen ſeyn ſollte, verächtlich.

Ueber-

Ueberhaupt ist es nicht eigentlich Würde, sondern Anmuth, was man von der Tugend fordert. Die Würde giebt sich bey der Tugend von selbst, die schon ihrem Inhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt. Weit eher wird sich bey Ausübung sittlicher Pflichten die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt. Da aber das Ideal vollkommener Menschheit keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fordert, so verträgt es sich nicht wohl mit der Würde, die, als ein Ausdruck jenes Widerstreits zwischen beyden, entweder die besondern Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menschheit sichtbar macht.

Ist das erste, und liegt es bloss an dem Unvermögen des Subjekts, dass bey einer Handlung Neigung und Pflicht nicht zusammenstimmen, so wird diese Handlung jederzeit so viel an sittlicher Schätzung verlieren, als sich Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihren Vortrag mischt. Denn unser moralisches Urtheil bringt jedes Individuum unter den Masstab der Gattung, und dem Menschen werden keine andere als die Schranken der Menschheit vergeben.

Ist

Ist aber das zweyte, und kann eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur aufzuheben, so ist der Widerstand der Neigung nothwendig, und es ist bloss der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Siegs überführen kann. Wir erwarten hier also einen Ausdruck des Widerstreits in der Erscheinung, und werden uns nie überreden lassen, da an eine Tugend zu glauben, wo wir nicht einmahl Menschheit sehen. Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche nothwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel, da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung vielmehr empören als befriedigen; da kann also nicht Anmuth, sondern Würde der Ausdruck seyn. Ueberhaupt gilt hier das Gesetz, dass der Mensch alles mit Anmuth thun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über seine Menschheit hinausgehen muss.

So wie wir Anmuth von der Tugend fordern, so fordern wir Würde von der Neigung. Der Neigung ist die Anmuth so natürlich, als der Tugend die Würde, da sie schon ihrem Inhalt nach sinnlich, der Natur-

frey-

freyheit günstig, und aller Anspannung feind ist.

Da Würde und Anmuth ihre verschiedenen Gebiete haben, worinn sie sich äussern, so schliessen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr ist es nur die Anmuth, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmuth ihren Werth empfängt.

Würde allein beweist zwar überall, wo wir sie antreffen, eine gewisse Einschränkung der Begierden und Neigungen Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) sey, was wir für Beherrschung halten, und ob es wirklich moralische Selbstthätigkeit und nicht vielmehr Uebergewicht eines andern Affektes, also absichtliche Anspannung sey, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmuth ausser Zweifel setzen. Die Anmuth nämlich zeugt von einem ruhigen, in sich harmonischen Gemüth, und von einem empfindenden Herzen.

Eben so beweist auch die Anmuth schon für sich allein eine Empfänglichkeit des Gefühl.

fühlvermögens, und eine Uebereinstimmung der Empfindungen. Daſs es aber nicht Schlaffheit des Geistes sey, was dem Sinn so viel Freyheit läſst, und das Herz jedem Eindruck öffnet, und daſs es das Sittliche sey, was die Empfindungen in diese Uebereinstimmung brachte, das kann uns wiederum nur die damit verbundene Würde verbürgen. In der Würde nämlich legitimirt sich das Subjekt als eine selbstständige Kraft; und indem der Wille die Licenz der unwillkührlichen Bewegungen bändigt, giebt er zu erkennen, daſs er die Freyheit der willkührlichen bloſs zuläſst.

Wo sich die Grazie und Würde vereinigen, da werden wir abwechselnd angezogen und zurückgestoſsen; angezogen als Geister, zurückgestoſsen als sinnliche Naturen.

In der Würde nämlich wird uns ein Beyspiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten, welchem nachzuahmen für uns Gesetz, zugleich aber für unser physisches Vermögen übersteigend ist. Der Widerstreit zwischen dem Bedürfniſs der Natur und der Forderung des Gesetzes, deren Gültigkeit wir doch eingestehen, spannt die Sinnlichkeit an, und erweckt

das

das Gefühl, welches Achtung genannt wird, und von der Würde unzertrennlich ist.

In der Anmuth hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Forderungen in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erscheinung entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Nothwendigen der Vernunft, erweckt ein Gefühl frohen Beyfalls, (Wohlgefallen) welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäfftigend ist, und eine Anziehung des sinnlichen Objekts muss erfolgen. Diese Anziehung nennen wir Wohlwollen — Liebe; ein Gefühl, das von Anmuth und Schönheit unzertrennlich ist.

Von der Achtung kann man sagen, sie beugt sich vor ihrem Gegenstande; von der Liebe, sie neigt sich zu dem ihrigen; von der Begierde, sie stürzt auf den ihrigen. Bey der Achtung ist das Objekt die Vernunft und das Subjekt die sinnliche Natur. Bey der Liebe ist das Objekt sinnlich, und das Subjekt die moralische Natur. Bey der Begierde sind Objekt und Subjekt sinnlich.

Man

Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechſeln. Achtung (nach ihrem reinen Begriffe) geht nur auf das Verhältniſs der ſinnlichen Natur zu den Forderungen reiner praktiſcher Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf eine wirkliche Erfüllung. Daher iſt Achtung keine angenehme, eher drückende Empfindung. Sie iſt ein Gefühl des Abſtandes des empiriſchen Willens von dem reinen. — Es kann daher auch nicht befremdlich ſeyn, daſs ich die ſinnliche Natur zum Subjekt der Achtung mache, obgleich dieſe nur auf reine Vernunft geht: denn die Unangemeſſenheit zu Erreichung des Geſetzes kann nur in der Sinnlichkeit liegen. Hochachtung hingegen geht ſchon auf die wirkliche Erfüllung des Geſetzes, und wird nicht für das Geſetz, ſondern für die Perſon, die demſelben gemäſs handelt, empfunden. Daher hat ſie etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Geſetzes Vernunftweſen erfreuen muſs. Achtung iſt Zwang, Hochachtung ſchon ein freyeres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingredienz der Hochachtung ausmacht.

Die Liebe allein iſt alſo eine freye Empfindung, denn ihre reine Quelle ſtrömt hervor aus dem Sitz der Freyheit, aus unſe-

rer göttlichen Natur. Es ist hier nicht das Kleine und Niedrige, was sich mit dem Grossen und Hohen misst, nicht der Sinn, der an dem Vernunftgesetz schwindelnd hinaufsieht; es ist das Absolut-Grosse selbst, was in der Anmuth und Schönheit sich nachgeahmt und in der Sittlichkeit sich befriedigt findet, es ist der Gesetzgeber selbst, der Gott in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt. Daher ist das Gemüth aufgelöst in der Liebe, da es angespannt ist in der Achtung; denn hier ist nichts, das ihm Schranken setzte, da das Absolutgrosse nichts über sich hat, und die Sinnlichkeit, von der hier allein die Einschränkung kommen könnte, in der Anmuth und Schönheit mit den Ideen des Geistes zusammenstimmt. Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Daher kann der Schlimme nichts lieben, ob er gleich vieles achten muss; daher kann der Gute wenig achten, was er nicht zugleich mit Liebe umfienge. Der reine Geist kann nur lieben, nicht achten; der Sinn kann nur achten, aber nicht lieben.

Die Würde hindert, dass die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmuth verhütet, dass die Achtung nicht Furcht wird.

Wahre

Wahre Schönheit, wahre Anmuth soll niemahls Begierde erregen. Wo diese sich einmischt, da muss es entweder dem Gegenstande an Würde, oder dem Betrachter an Sittlichkeit der Empfindungen mangeln.

Wahre Grösse soll niemahls Furcht erregen. Wo diese eintritt, da kann man gewiss seyn, dass es entweder dem Gegenstande an Geschmack und an Grazie, oder dem Betrachter an einem günstigen Zeugniss seines Gewissens fehlt.

Der höchste Grad der Anmuth ist das Bezaubernde; der höchste Grad der Würde die Majestät. Bey dem Bezaubernden verlieren wir uns gleichsam selbst, und fliessen hinüber in den Gegenstand. Der höchste Genuss der Freyheit gränzt an den völligen Verlust derselben, und die Trunkenheit des Geistes an den Taumel der Sinnenlust. Die Majestät hingegen hält uns ein Gesetz vor, das uns nöthigt, in uns selbst zu schauen. Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen alles ausser uns, und empfinden nichts als die schwere Bürde unseres eigenen Daseyns.

Majestät hat nur das Heilige. Die blosse Macht, sey sie auch noch so furchtbar und gränzenlos, kann nie Majestät verleihen. Macht imponiert nur dem Sinnenwesen, die Majestät muss dem Geist seine Freyheit nehmen. Wer mir in seiner Person den reinen Willen darstellt, vor dem werde ich mich, wenns möglich ist, auch noch in künftigen Welten beugen.

Fichte.

Die Ueberzeugungen dieses scharfsinnigen Denkers über unsern Gegenstand sind in folgenden Resultaten enthalten. *)

1. Mer-

*) Ausser den, in der Einleitung (Th. I. S. 22.) angegebenen, Quellen, aus welchen sie geschöpft werden müssen, verdienen noch folgende bemerkt zu werden:

1. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Jena und Leipzig, 1794. 8.
2. Grundlage des Naturrechts, nach Principien der Wissenschaftslehre; 2 Thle. Jena und Leipzig, 1796. 1797. gr. 8.
3. Vergl. Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten, herausgegeben von Fichte und Niethammer. Jahrg. 1797.

1. Merke auf dich ſelbſt: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres; iſt die erſte Forderung, welche die Philoſophie an ihren Lehrling thut. Es iſt von nichts, was auſſer dir iſt, die Rede, ſondern lediglich von dir ſelbſt.*)

2. Der abſoluteſte, ſchlechthin unbedingte Grundſatz alles menſchlichen Wiſſens, der diejenige Thathandlung ausdrückt, die unter den empiriſchen Beſtimmungen unſeres Bewuſstſeyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, ſondern vielmehr allem Bewuſstſeyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht, — iſt in folgender Formel enthalten: Ich bin ſchlechthin, d. i., ich bin ſchlechthin, *weil* ich bin; und bin ſchlechthin, *was* ich bin; beydes *für das Ich.* Denkt man ſich die Erzählung von dieſer Thathandlung an die Spitze einer Wiſſenſchaftslehre, ſo müſste ſie etwa folgendermaſſen ausgedrückt werden: Das Ich ſetzt urſprünglich ſchlechthin ſein eigenes Seyn.**)

*) S. philoſophiſches Journal. 97. Heft I. Seite 6.

**) S. Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre. Seite 3 bis 13.

3. Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freye Wirksamkeit zuzuschreiben. Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liegt. Beydes sind Wechselsätze: einer sagt, was der andere sagt. In sich selbst zurückgehende Thätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjektivität) ist Charakter des Vernunftwesens. Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Akt dieser Thätigkeit. Diese Reflexion heisse A. Durch den Akt einer solchen Thätigkeit setzt sich das Vernunftwesen. Alle Reflexion geht auf etwas, als auf sein Objekt B. Was für ein Etwas muss denn das Objekt der geforderten Reflexion A. seyn? — Das Vernunftwesen soll in ihr sich selbst setzen, sich selbst zum Objekt haben. Aber sein Charakter ist in sich zurückgehende Thätigkeit. Das letzte höchste Substrat B. seiner Reflexion auf sich selbst muss demnach auch seyn, in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit. Ausserdem setzt es sich nicht als Vernunftwesen, und setzt überhaupt

haupt ſich nicht, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Das aufgeſtellte Vernunftweſen iſt ein endliches. Aber ein endliches Vernunftweſen iſt ein ſolches, das auf nichts reflektiren kann, auſſer auf ein begränztes. Beyde Begriffe ſind Wechſelbegriffe, und einer bedeutet, was der andere bedeutet. Demnach müſste die in ſich zurückgehende Thätigkeit B. eine begränzte ſeyn, d. h., es müſste auſſer ihr noch ein C. geben, und durch das reflektirende zu ſetzen ſeyn, welches nicht dieſe Thätigkeit, ſondern derſelben entgegengeſetzt wäre. — Seine Thätigkeit in der Weltanſchauung kann das Vernunftweſen nicht als eine ſolche ſetzen; denn dieſe ſoll ja vermöge des Begriffs, nicht in das Anſchauende zurückgehen; nicht dieſes, ſondern vielmehr etwas, das auſſer ihm liegen, und ihm entgegengeſetzt ſeyn ſoll, — eine Welt — zum Objekte haben. — Aber daſſelbe kann eine Thätigkeit, wie wir ſie ſuchen, der Welt, welche das begränzende derſelben ſeyn würde, entgegenſetzen und, um ſie entgegenſetzen zu können, dieſelbe erzeugen; und wenn eine ſolche Thätigkeit die einzige Bedingung der Möglichkeit des

Selbstbewufstseyns ist, Selbstbewufstseyn aber dem Vernunftwesen nach seinem Begriffe nothwendig zukommen mufs, so mufs das geforderte geschehen.

4. Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freyen Wirksamkeit setzt, und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich. Es setzt sie. Denn nur das absolut selbstthätige, oder praktische wird als subjektiv, als dem Ich zugehörig, gesetzt, und durch die Beschränkung desselben ist das Ich selbst beschränkt. Was ausserhalb dieser Sphäre liegt, wird eben dadurch, dafs es ausser ihr liegt, gesetzt als nicht durch die Thätigkeit des Ich hervorgebracht, noch durch sie hervorzubringen; es wird sonach aus der Sphäre des Ich, und dieses aus seiner Sphäre ausgeschlossen; es entsteht ein System der Objekte, d. i., eine Welt, die unabhängig vom Ich, nämlich vom praktischen, welches hier für das Ich überhaupt gilt, da ist, und von welcher unabhängig das Ich, abermahls das praktische, seine Zwecke bestimmende, gleichfalls da ist, die mithin ausser einander da sind, und jedes seine besondere Existenz haben. — Aus der Deduktion unserer Ueberzeugung vom Daseyn einer Sinnenwelt ausser uns, folgt

folgt zugleich, wie weit diese Ueberzeugung gehe, und in welchem Zustande des Gemüths sie Statt finde; denn kein begründetes geht weiter als der Grund, und sobald man den Grund einer bestimmten Denkweise kennt, kennt man auch ihren Umfang. Sie geht so weit, als unser praktisches Vermögen von dem theoretischen unterschieden, und ihm entgegengesetzt wird; so weit als unsere Vorstellung von der Einwirkung der Dinge auf uns, und unsere Rückwirkung auf sie geht, weil nur dadurch unser praktisches Vermögen als begränzt gesetzt wird. — Durch jenes Setzen einer freyen Thätigkeit wird die Sinnenwelt zugleich bestimmt, d. i., sie wird mit gewissen unveränderlichen und allgemeinen Merkmahlen gesetzt. Zuförderst — der Begriff von der Wirksamkeit des Vernunftwesens ist durch absolute Freyheit entworfen; das Objekt in der Sinnenwelt, als das Gegentheil derselben ist also festgesetzt, fixirt, unabänderlich bestimmt. Das Ich ist ins unendliche bestimmbar; das Objekt, weil es ein solches ist, auf einmahl für immer bestimmt. Das Ich ist was es ist im Handeln, das Objekt im Seyn. Das Ich ist unaufhörlich im Werden, es ist in ihm gar nichts dauerndes: das Objekt ist, so wie es ist, für immer, ist was es war, und was es seyn wird. Im Ich liegt der letzte

Grund ſeines Handelns; im Objekte, der ſeines Seyns: denn es hat weiter nichts, als Seyn. — Dann — der Begriff von der Wirkſamkeit, der mit abſoluter Freyheit entworfen, und unter den gleichen Umſtänden ins unendliche verſchieden ſeyn könnte, geht auf eine Wirkſamkeit im Objekte. Mithin muſs das Objekt ins unendliche verändert werden können, zufolge eines ins unendliche veränderlichen Begriffs, man muſs alles daraus machen können, was man daraus machen wollen kann. Es iſt feſtgeſetzt, und könnte daher wohl durch ſeine Beharrlichkeit der Einwirkung widerſtehen; aber es iſt keiner Veränderung durch ſich ſelbſt fähig (es kann keine Wirkung anfangen); es kann mithin dieſer Einwirkung nicht zuwider handeln. — Endlich — das Vernunftweſen kann ſich nicht wirkend ſetzen, ohne ſich zugleich vorſtellend zu ſetzen; es kann ſich nicht ſetzen als wirkend auf ein beſtimmtes Objekt ohne dieſes beſtimmte Objekt immerfort vorzuſtellen; es kann keine beſtimmte Wirkung als vollendet ſetzen, ohne das Objekt, auf welches ſie gegangen, zu ſetzen.

5. Das endliche Vernunftweſen kann eine freye Wirkſamkeit in der Sinnenwelt ſich ſelbſt nicht zuſchreiben, ohne ſie auch an-

andern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen. Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen, als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freyen Handeln. Geschieht aber eine solche Aufforderung zum Handeln auf dasselbe, so muss es nothwendig ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen als die Ursache derselben, also überhaupt ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen.

6. Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit demselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt. Das Subjekt muss sich von dem Vernunftwesen, welches es ausser sich angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden. In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subjekt der Begriff seiner selbst, als eines freyen Wesens, und der des Vernunftwesens ausser ihm, als ebenfalls eines freyen Wesens, gegenseitig bestimmt und bedingt.

7. Das Verhältniss freyer Wesen zu einander ist daher das Verhältniss einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freyheit.

Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beyde ſich gegenſeitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freyes Weſen, wenn nicht beyde ſich gegenſeitig ſo behandeln.

8. Der aufgeſtellte Begriff iſt höchſt wichtig; denn auf demſelben beruht unſere ganze Theorie des Rechts. Wir ſuchen ihn daher durch folgenden Syllogismus deutlicher und zugänglicher zu machen: Ich kann einem beſtimmten Vernunftweſen nur in ſo fern anmuthen, mich für ein vernünftiges Weſen anzuerkennen, in wie fern ich ſelbſt es als ein ſolches behandle. Aber ich muſs allen vernünftigen Weſen auſſer mir, in allen möglichen Fällen anmuthen, mich für ein vernünftiges Weſen anzuerkennen. Alſo muſs ich das freye Weſen auſſer mir in allen Fällen anerkennen als ein ſolches, d. h. meine Freyheit durch den Begriff der Möglichkeit ſeiner Freyheit beſchränken.

9. Das deducirte Verhältniſs zwiſchen vernünftigen Weſen, daſs jedes ſeine Freyheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freyheit des andern beſchränke, unter der Bedingung, daſs das erſtere die ſeinige gleichfalls durch die des andern beſchränke, heiſst

das

das Rechtsverhältniſs; und die jetzt aufgeſtellte Formel iſt der Rechtsſatz.

10. Dieſes Verhältniſs iſt aus dem Begriffe des Individuum deducirt, der Begriff des Individuum iſt Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns; mithin iſt der Begriff des Rechts ſelbſt Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns. Folglich iſt dieſer Begriff gehörig a priori, d. i., aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduciret.

11. Der deducirte Begriff hat mit dem Sittengeſetze nichts zu thun, iſt ohne daſſelbe deducirt, und ſchon darinn liegt, da nicht mehr als Eine Deduktion deſſelben Begriffs möglich iſt, der faktiſche Beweis, daſs er nicht aus dem Sittengeſetze zu deduciren ſey. Auch ſind alle Verſuche einer ſolchen Deduktion gänzlich miſslungen. Der Begriff der Pflicht, der aus jenem Geſetze hervorgeht, iſt dem des Rechts in den meiſten Merkmahlen geradezu entgegengeſetzt. Das Sittengeſetz gebietet kategoriſch die Pflicht; das Rechtsgeſetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daſs man ſein Recht ausübe. Ja, das Sittengeſetz verbietet ſehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geſtändniſs aller Welt, darum nicht aufhört, ein Recht zu ſeyn. Das

Recht

Recht dazu hatte er wohl, urtheilt man dann, aber er hätte ſich deſſelben hier nicht bedienen ſollen. Iſt denn dann das Sittengeſetz, ein und eben daſſelbe Princip, mit ſich ſelbſt uneins, und giebt zugleich in demſelben Falle daſſelbe Recht, das es zugleich in demſelben Falle aufhebt? Es iſt mir keine Ausrede bekannt, die dieſem Einwurfe etwas ſcheinbares entgegengeſetzt hätte?

12. Ob etwa das Sittengeſetz dem Rechtsbegriffe eine neue Sanktion gebe, iſt eine Frage, die gar nicht in das Naturrecht, ſondern in eine reelle Moral gehört. Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun. Das Recht muſs ſich erzwingen laſſen, wenn auch kein Menſch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wiſſenſchaft des Rechts aus, eine ſolche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Phyſiſche Gewalt, und ſie allein, giebt ihm auf dieſem Gebiete die Sanktion. So bedarf es keiner künſtlichen Vorkehrungen, um Naturrecht und Moral zu ſcheiden, welche dann auch ihres Zwecks allemahl verfehlen: denn wenn man nichts anders vor ſich genommen hat, als Moral — eigentlich auch dieſe nicht einmahl, ſondern nur Metaphyſik der Sitten — ſo wird man nach der künſtlichſten Scheidung doch nie etwas

anders unter ſeinen Händen finden, als Moral. — Beyde Wiſſenſchaften ſind ſchon urſprünglich und ohne unſer Zuthun durch die Vernunft geſchieden, und ſind völlig entgegengeſetzt.

13. Der Rechtsbegriff iſt der Begriff eines Verhältniſſes zwiſchen Vernunftweſen. Er findet daher nur unter der Bedingung Statt, daſs ſolche Weſen in Beziehung auf einander gedacht werden. Es iſt nichtig, von einem Rechte auf die Natur, auf Grund und Boden, auf Thiere, u. ſ. f. bloſs als ſolche, und nur die Beziehung zwiſchen ihnen, und den Menſchen gedacht, zu reden. Die Vernunft hat über dieſe nur Gewalt, keinesweges ein Recht.

14. Nur durch Handlungen, Aeuſſerungen ihrer Freyheit, in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Weſen in Wechſelwirkung mit einander: der Begriff des Rechts bezieht ſich ſonach nur auf das, was in der Sinnenwelt ſich äuſſert: was in ihr keine Kauſſalität hat, ſondern im Innern des Gemüths verbleibt, gehört vor einem andern Richterſtuhl, dem der Moral. Es iſt daher nichtig von einem Rechte auf Denkfreyheit, Gewiſſensfreyheit u. ſ. w. zu reden. Es giebt zu

die-

diesen innern Handlungen ein Vermögen, und über sie Pflichten, aber keine Rechte.

15. Jeder der menschliche Gestalt hat, ist innerlich genöthigt, jedes andere Wesen, das dieselbe Gestalt hat, für ein vernünftiges Wesen, und sonach für ein mögliches Subjekt des Rechts anzuerkennen. Alles aber, was diese Gestalt nicht hat, ist auszuschliessen aus der Sphäre dieses Begriffs, und es kann von den Rechten desselben nicht die Rede seyn.

16. Freye und vernünftige Wesen können, unbeschadet ihres Charakters der Freyheit, auf einander einwirken. — Das Rechtsgesetz ist keineswegs ein mechanisches Naturgesetz, sondern ein Gesetz für die Freyheit: indem es physischer Weise eben so möglich ist, dass vernünftige Wesen einander, ohne gegenseitige Achtung für ihre Freyheit, durch blosse Naturkraft behandeln, als dass jedes seine Kraft durch das Rechtsgesetz beschränke. Dieses Gesetz kann nur dadurch wirklich gelten und in Ausübung kommen, dass jeder fortdauernd sich selbst mit Freyheit es zum Gesetze mache. Es gilt überhaupt nur unter der Bedingung, und für den Fall, dass eine Gemeinschaft, ein wechselseitiges Einwirken

zwi-

zwischen freyen Wesen, als solchen, unbeschadet ihrer Freyheit, Statt finden solle. Da aber der Zweck dieser Gemeinschaft selbst wieder bedingt ist durch das Betragen desjenigen, mit welchem jemand in Gemeinschaft treten will, so ist seine Gültigkeit für die einzelne Person abermahls bedingt dadurch, ob der andere sich demselben unterwerfe, oder nicht: wo es jedoch, in der Beurtheilung, gerade durch sein Nichtgelten gilt, und den rechtswidrig behandelten zur willkührlichen Behandlung des Angreifers berechtigt.

17. Dasjenige Recht, das jeder Person, als einer solchen, absolut zukommen soll, heisst das Urrecht; es ist das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu seyn (schlechthin nie bewirktes). Das Zwangsrecht kann nur dann eintreten, wenn eine Person die Urrechte des andern verletzt.

18. Die Person fordert durch ihr Urrecht eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frey entworfenen Begriff von derselben.

19. Es ist gar keine Anwendung des Zwangsrechts möglich, ausser in einem gemeinen Wesen; mithin auch in dem Sinne, wie man das Wort oft genommen hat, gar kein Naturrecht, d. h., es ist kein rechtliches Verhältniss zwischen Menschen möglich, ausser in einem gemeinen Wesen, und unter positiven Gesetzen. — Entweder, es findet durchgängige Moralität, und ein allgemeiner Glaube an sie Statt; und es tritt überdiess, was auch bey dem besten Willen aller oft nicht geschehen könnte, der grösste Zufall aller Zufälle ein, dass alle Menschen in ihren Ansprüchen sich vereinigen; so hat das Rechtsgesetz gar keine Wirkung, es kömmt nicht zum Sprechen, denn was nach demselben geschehen sollte, geschieht ohne dasselbe, und was es verbietet, wird nie gewollt. — Für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen giebt es kein Rechtsgesetz. Dass der Mensch diese Gattung nicht seyn könne, ist schon daraus klar, weil er zur Moralität erzogen werden, und sich selbst erziehen muss; weil er nicht von Natur moralisch ist, sondern erst durch eigne Arbeit sich dazu machen soll. Oder — der zweyte Fall — es findet nicht durchgängige Moralität, oder wenigstens kein allgemeiner Glaube an sie Statt, so tritt das äussere Rechtsgesetz allerdings

dings ein, aber es kann keine Anwendung erhalten, ausser in einem gemeinen Wesen. Hierdurch fällt das Naturrecht weg. Was wir aber an der einen Seite verlieren, erhalten wir an der andern, mit Gewinn wieder; denn der Staat selbst wird der Naturstand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes seyn, als das realisirte Naturrecht. — *)

20. Sich mit dem Bewusstseyn eigner Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heisst Wollen; das Vermögen sich mit diesem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit zu bestimmen, heisst das Begehrungsvermögen: beydes in der weitesten Bedeutung. Das Wollen unterscheidet sich vom Begehrungsvermögen, wie das Wirkliche vom Möglichen.

21. Das Medium, welches von der einen Seite durch die Vorstellung, gegen welche das Subjekt sich bloss leidend verhält, von der andern durch Spontaneität, deren Bewusstseyn der ausschliessende Charakter alles Wollens ist, bestimmbar ist, — dieses Medium nennen wir den Trieb.

*) S. Grundlage des Naturrechts, 1. Th.

22. Was von der einen Seite das Gemüth in der Sinnenempfindung als bloſs leidend afficirt, iſt der Stoff oder die Materie derſelben; nicht ihre Form, welche ihr vom Gemüthe durch ſeine Selbſtthätigkeit gegeben wird. Der Trieb iſt alſo, in ſo fern er auf eine Sinnenempfindung geht, nur durch das Materielle derſelben, durch das in dem Afficirtwerden unmittelbar empfundne, beſtimmbar. — Was in der Materie der Sinnenempfindung von der Art iſt, daſs es den Trieb beſtimmt, nennen wir angenehm, und den Trieb, in ſo fern er dadurch beſtimmt wird, den ſinnlichen Trieb.

23. Soll von der andern Seite dieſer Trieb durch Spontaneität beſtimmbar ſeyn; ſo geſchieht dieſe Beſtimmung entweder nach gegebenen Geſetzen, die durch die Spontaneität auf ihn bloſs angewendet werden, mithin nicht unmittelbar durch Spontaneität, oder ſie geſchieht ohne alle Geſetze, mithin unmittelbar durch abſolute Spontaneität.

24. Für den erſtern Fall iſt dasjenige Vermögen in uns, das gegebne Geſetze auf gegebnen Stoff anwendet, die Urtheilskraft: folglich müſste die Urtheilskraft es ſeyn, die den

den sinnlichen Trieb den Gesetzen des Verstandes gemäss bestimmte. Diess kann sie nun nicht so thun, wie die Empfindung es thut, dass sie ihm Stoff gebe, denn die Urtheilskraft giebt überhaupt nicht, sondern sie ordnet nur das gegebne Mannigfaltige unter die synthetische Einheit.

25. Durch diese Bestimmung des Mannigfaltigen, das in der Empfindung bloss angenehm ist, nach Verstandesgesetzen, — durch dieses Ordnen desselben entsteht der Begriff des Glücks; der Begriff von einem Zustande des empfindenden Subjekts, in welchem nach Regeln genossen wird: so dass eine angenehme Empfindung einer andern von grösserer Intension, oder Extension, — eine, die dem Empfindungsvermögen schadet, einer andern, die es stärkt — eine, die in sich isolirt ist, einer andern, die selbst wieder Ursache angenehmer Empfindungen wird, oder viele andere neben sich duldet, und erhöht — endlich ein bloss möglicher Genuss, Empfindungen, die nothwendig angenehm seyn müssen, oder die man als wirklich angenehm empfindet, nachgesetzt und aufgeopfert werden. Ein nach diesem Grundrisse verfertigtes System gäbe eine Glückslehre — gleichsam eine Rechenkunst des Sinnengenusses, ehemahls auch

Sittenlehre genannt, welche aber keine Gemeingültigkeit haben könnte, da sie bloss empirische Principien hätte. Wird dieser Begriff des Glücks durch die Vernunft aufs unbedingte und unbegränzte ausgedehnt, so entsteht die Idee der Glückseligkeit, welche, als gleichfalls lediglich auf empirischen Principien beruhend, nie allgemeingültig bestimmt werden kann. Jeder hat in diesem Sinne seine eigene Glückseligkeitslehre: eine auch nur komparativ allgemeine ist unmöglich, und widersprechend.

26. Aber mit einer solchen bloss mittelbaren Bestimmbarkeit des sinnlichen Triebes durch Spontaneität reichen wir zur Erklärung der wirklichen Bestimmung noch gar nicht aus; denn schon für die Möglichkeit dieser Bestimmbarkeit müssen wir wenigstens ein Vermögen, die durch die Empfindung geschehene Bestimmung des Triebes wenigstens aufzuhalten, stillschweigend voraussetzen, weil ohnediess eine Vergleichung und Unterordnung des verschiedenen Angenehmen unter Verstandesgesetze, zum Behuf einer Bestimmung des Willens nach den Resultaten dieser Vergleichung, gar nicht möglich wäre. Dieses Aufhalten nämlich kann gar nicht durch die Urtheilskraft selbst nach

Ver-

Verſtandesgeſetzen geſchehen; denn dann müſsten Verſtandesgeſetze auch praktiſch ſeyn können, welches ihrer Natur geradezu widerſpricht.

27. Wir müſſen demnach den obengeſetzten zweyten Fall annehmen, daſs dieſes Aufhalten unmittelbar durch die Spontaneität geſchehe. Aber nicht nur dieſes Aufhalten, ſondern auch die endliche wirkliche Beſtimmung des Willens kann nicht bloſs durch jene Geſetze vollendet werden; denn alles, was wir nach ihnen in unſerm Gemüthe zu Stande bringen, geſchiehet mit dem Gefühle der Nothwendigkeit, welches dem jedes Wollen charakteriſirenden Bewuſstſeyn der Selbſtthätigkeit widerſtreitet: ſondern ſie muſs unmittelbar durch Spontaneität geſchehen.

28. Alles, was bloſſer Stoff iſt, und nichts anders ſeyn kann, wird durch die Empfindung gegeben; die Spontaneität bringt nur Formen hervor: die angenommene Vorſtellung müſste demnach eine Vorſtellung von ſo etwas ſeyn, das an ſich Form, und nur als Objekt einer Vorſtellung von ihr, relativ (in Beziehung auf dieſe Vorſtellung) Stoff wäre; ſo wie, z. B., Raum und Zeit, — an ſich Formen

der Anſchauung — von einer Vorſtellung von Raum oder Zeit der Stoff ſind.

29. Formen kündigen ſich dem Bewuſstſeyn nur in ihrer Anwendung auf Objekte an. Nun werden die in der reinen Vernunft urſprünglich liegenden Formen der Anſchauung, der Begriffe und der Ideen auf ihre Objekte mit dem Gefühl der Nothwendigkeit angewendet; ſie kündigen ſich demnach dem Bewuſstſeyn mit Zwang, und nicht mit Freyheit an, und heiſſen daher auch gegeben, nicht hervorgebracht.

30. Soll nun jene geſuchte Form ſich dem Bewuſstſeyn als durch abſolute Spontaneität hervorgebracht (nicht als mit Zwang gegeben) ankündigen, ſo muſs ſie es in Anwendung auf ein durch abſolute Spontaneität beſtimmbares Objekt thun. Nun iſt das einzige, was unſerm Selbſtbewuſstſeyn als ein ſolches gegeben iſt, — das Begehrungsvermögen; mithin muſs jene Form, objektiv betrachtet, Form des Begehrungsvermögens ſeyn. Wird dieſe Form Stoff einer Vorſtellung, ſo iſt dieſer Vorſtellung Stoff durch abſolute Spontaneität hervorgebracht; wir haben eine Vorſtellung, wie wir ſie ſuchten — welches aber

aber die einzige in ihrer Art ſeyn muſs, weil die Bedingungen ihrer Möglichkeit einzig auf das Begehrungsvermögen paſſen — und die aufgegebene Frage iſt gelöſt.

31. Daſs nun wirklich eine ſolche urſprüngliche Form des Begehrungsvermögens, und ein urſprüngliches Begehrungsvermögen ſelbſt vermittelſt dieſer Form ſich in unſerm Gemüthe dem Bewuſstſeyn ankündige, iſt Thatſache dieſes Bewuſstſeyns; und über dieſes letzte, einzig allgemeingeltende Princip aller Philoſophie hinaus findet keine Philoſophie mehr Statt.

32. Durch dieſe Thatſache nun wird es erſt geſichert, daſs der Menſch einen Willen habe.

33. In ſo fern dem Begehrungsvermögen urſprünglich ſeine Form beſtimmt iſt, wird es nicht erſt durch ein gegebnes Objekt beſtimmt, ſondern es giebt ſich durch dieſe Form ſein Objekt ſelbſt: d. h., wird dieſe Form Objekt einer Vorſtellung, ſo iſt dieſe Vorſtellung Objekt des Begehrungsvermögens zu nennen. Dieſe Vorſtellung nun iſt die Idee des ſchlechthin rech-

ten. Auf den Willen bezogen treibt dieses Vermögen, — zu wollen, schlechthin weil man will. Dieses wunderbare Vermögen in uns nun nennt man das obere Begehrungsvermögen, und sein charakteristischer Unterschied von dem niedern Begehrungsvermögen ist der, dass dem erstern kein Objekt gegeben wird, sondern dass es sich selbst eins giebt, dem letztern aber sein Objekt gegeben werden muss, Das erstere ist absolut selbstthätig, das letztere in vieler Rücksicht bloss leidend.

34. Dass aber dieses obere Begehrungsvermögen, welches auch bloss ein Vermögen ist, — ein Wollen, als wirkliche Handlung des Gemüths, mithin eine empirische Bestimmung, hervorbringe, dazu wird noch etwas mehr erfordert. Nämlich jedes Wollen, als Handlung des Gemüths betrachtet, geschieht mit dem Bewusstseyn der Selbstthatigkeit. Nun kann dasjenige, worauf die Selbstthätigkeit in dieser Handlung wirkt, nicht selbst wieder Selbstthätigkeit seyn, wenigstens in dieser Funktion nicht, sondern es ist, in so fern die Spontaneität auf dasselbe wirkt, bloss leidend, mithin eine Affektion. Die dem obern Begehrungsvermögen a priori beywohnende nothwendige Willensform aber kann

kann nie durch eine im empirischen Selbstbewusstseyn gegebene Spontaneität afficirt werden, welches ihrer Ursprünglichkeit und ihrer Nothwendigkeit schlechthin widersprechen würde. Soll nun die Bestimmbarkeit des Willens in endlichen Wesen durch jene nothwendige Form nicht ganz aufgegeben werden, so muss sich ein Medium aufzeigen lassen, das von der einen Seite durch die absolute Spontaneität jener Form hervorgebracht, von der andern durch die Spontaneität im empirischen Selbstbewusstseyn bestimmbar sey. (Es sind nämlich, bey der charakteristischen Beschaffenheit endlicher Wesen leidend afficirt zu werden, und durch Spontaneität sich zu bestimmen, bey jeder Aeusserung ihrer Thätigkeit Mittelvermögen anzunehmen, die von der einen Seite der Bestimmbarkeit durch Leiden, von der andern der Bestimmbarkeit durch Thun fähig sind). In so fern es das letztere ist, muss es leidend bestimmbar, mithin eine Affektion des Empfindungsvermögens seyn. In so fern es aber, der erstern Bedingung gemäss, durch absolute Spontaneität hervorgebracht seyn soll, kann es nicht eine Affektion der Receptivität durch gegebne Materie — mithin, da sich ausser dieser keine positive Affektion des Empfindungs-

dungs-

dungsvermögens denken läſst, überhaupt keine poſitive, ſondern nur eine negative Affektion — eine Niederdrückung, eine Einſchränkung deſſelben ſeyn. Nun aber iſt das Empfindungsvermögen, in ſo fern es bloſſe Receptivität iſt, weder poſitiv noch negativ durch die Spontaneität, ſondern bloſs durchs Gegebenwerden eines Materiellen afficirbar; folglich kann die poſtulirte negative Beſtimmung überhaupt nicht die Receptivität betreffen (etwa eine Verſtopfung oder Verengerung der Sinnlichkeit an ſich ſeyn); ſondern ſie muſs ſich auf die Sinnlichkeit beziehen, in ſo fern ſie durch Spontaneität beſtimmbar iſt, ſich auf den Willen bezieht, und ſinnlicher Trieb heiſst.

35. In ſo fern nun dieſe Beſtimmung auf die abſolute Spontaneität zurückbezogen wird, iſt ſie bloſs negativ — eine Unterdrückung der willensbeſtimmenden Anmaſſung des Triebes; — in ſo fern ſie auf die Empfindung dieſer geſchehenen Unterdrückung bezogen wird, iſt ſie poſitiv, und heiſst das Gefühl der Achtung. Dieſes Gefühl iſt gleichſam der Punkt, in welchem die vernünftige und die ſinnliche Natur endlicher Weſen innig zuſammenflieſſen.

36. Wir

36. Wir wollen noch über dieses wichtige Gefühl, den Momenten des Urtheilens nach, reflektiren. Es ist nämlich der Qualität nach eine positive Affektion des innern Sinnes, die aus der Vernichtung des sinnlichen Triebes, als alleinigen Bestimmungstriebes des Willens, mithin aus Einschränkung desselben entsteht. Die Quantität desselben ist bedingt - bestimmbar, der Grade der Intension und Extension fähig, in Beziehung der Willensformen empirisch - bestimmbarer Wesen auf das Gesetz; — unbedingt, und völlig bestimmt, keiner Grade der Intension oder Extension fähig, Achtung schlechthin, gegen die einfache Idee des Gesetzes; — unbedingt, und unbestimmbar, unendlich, gegen das Ideal, in welchem Gesetz und Willensform Eins ist. Der Relation nach bezieht sich dieses Gefühl auf das Ich, als Substanz, entweder im reinen Selbstbewusstseyn, und wird dann Achtung unserer höhern geistigen Natur, die sich ästhetisch im Gefühle des Erhabenen äussert; oder im empirischen, in Absicht der Kongruenz unserer besondern Willensformen mit dem Gesetze — Selbstzufriedenheit, — Scham vor sich selbst: — oder auf das Gesetz, als

Grund

Grund unserer Verbindlichkeit — die Achtung schlechthin, das Gefühl des nothwendigen Primats des Gesetzes, und unserer nothwendigen Subordination unter dasselbe: — oder, auf das Gesetz als Substanz gedacht, — unser Ideal. Endlich der Modalität nach ist Achtung möglich gegen empirisch bestimmbare vernünftige Wesen; wirklich gegen das Gesetz, und nothwendig gegen das alleinheilige Wesen.

37. So etwas nun, wie Achtung ist, ist zwar in allen endlichen Wesen anzunehmen, in denen die nothwendige Form des Begehrungsvermögens noch nicht nothwendig Willensform ist; aber in einem Wesen, in welchem Vermögen und Handlung, Denken und Wollens Eins ist, läst sich Achtung gegen das Gesetz gar nicht denken.

38. In so fern nun dieses Gefühl der Achtung den Willen, als empirisches Vermögen, bestimmt; und wieder im Wollen durch Selbstthätigkeit bestimmbar ist, als zu welchem Behuf wir ein solches Gefühl in uns aufsuchen musten, heist es Trieb. — Trieb aber eines wirklichen Wollens kann es, da kein Wollen ohne Selbstbewustseyn (der Freyheit) möglich

lich ist, nur durch Beziehung auf das Ich, folglich nur in der Form der Selbstachtung seyn.

39. Es scheint in der Betrachtung allerdings weit edler und erhabener, sich durch die reine Selbstachtung, — durch den einfachen Gedanken, ich muss so handeln, wenn ich ein Mensch seyn will, als durch die empirische, — durch den Gedanken, wenn ich so handle, werde ich als Mensch mit mir zufrieden seyn können, bestimmen zu lassen: aber in der Ausübung fliessen beyde Gedanken so innig in einander, dass es selbst dem aufmerksamsten Beobachter schwer werden muss, den Antheil, den der eine oder der andre an seiner Willensbestimmung hatte, genau von einander zu scheiden.

40. Aus dem Gesagten erhellet, dass es eine völlig richtige Maxime der Sittlichkeit sey: respektire dich selbst; und erklärt sich, warum nicht unedle Gemüther vor sich selbst weit mehr Furcht und Scheu empfinden, als vor der Macht der gesammten Natur, — und den Beyfall ihres eignen Herzens weit höher achten, als die Lobpreisungen einer ganzen Welt.

41. In so fern nun diese Selbstachtung als aktiver, den Willen zwar nicht nothwendig zum wirklichen Wollen, aber doch thätig zur Neigung bestimmender Trieb betrachtet wird, heifst sie sittliches Interesse; welches entweder rein ist, Interesse für die Würde der Menschheit an sich, oder empirisch, Interesse für die Würde der Menschheit in unserm empirisch bestimmbaren Selbst.

42. Interesse aber muss nothwendig von einem Gefühle der Lust begleitet seyn, und ein wirklich behauptetes Interesse empirisch ein Gefühl der Lust hervorbringen, daher auch die empirische Selbstachtung sich als Selbstzufriedenheit äussert. Dieses Interesse bezieht sich allerdings auf das Selbst, aber nicht auf die Liebe, sondern auf die Achtung dieses Selbst, welches Gefühl seinem Ursprunge nach rein sittlich ist.

43. Will man den sinnlichen Trieb den eigennützigen, und den sittlichen den uneigennützigen nennen, so kann man zur Erläuterung das wohl thun; aber mir wenigstens scheint diese Benennung da, wo es um scharfe Bestimmung zu thun ist, unbequem, da auch der sittliche Trieb, um ein wirkliches Wollen zu bewirken, sich auf

auf das Selbst beziehen muss; und empirische Merkmahle da, wo man die vorhin erörterten transscendentalen hat, überflüssig.

44. Dass aber die ursprüngliche nothwendige Bestimmung des Begehrungsvermögens ein Interesse, und zwar ein alles Sinnliche unterjochendes Interesse hervorbringt, entsteht aus der kategorisch - gesetzlichen Form desselben, und ist nur unter dieser Voraussetzung zu erklären. Ich füge zur Erläuterung auch noch hinzu, dass so etwas, wie Interesse am Guten bloss von endlichen, d. h., empirisch - bestimmbaren Wesen gelte, von dem Unendlichen aber gar nicht auszusagen sey: dass mithin in der reinen Philosophie, wo von allen empirischen Bedingungen gänzlich abstrahirt wird, der Satz: das Gute muss schlechthin darum geschehen, weil es gut ist — ohne alle Einschränkung vorzutragen; für sinnlich bestimmbare Wesen aber so einzuschränken ist: das Gute wirkt Interesse, schlechthin darum, weil es gut ist, und dieses Interesse muss den Willen bestimmt haben, es hervorzubringen, wenn die Willensform rein moralisch seyn soll.

45. Achtung ist das zunächst, und wohl in jedem Menschen sich äussernde wunderbare Gefühl, das aus der ganzen sinnlichen Natur desselben sich nicht erklären läfst, und auf seinen Zusammenhang mit einer höhern Welt unmittelbar hindeutet. Das wunderbarste dabey ist diefs, dafs dieses Gefühl, das an sich doch niederbeugend für unsre Sinnlichkeit ist, von einem unnennbaren, der Art nach von jeder Sinnenlust gänzlich verschiedenen, dem Grade nach sie unendlich übertreffenden Vergnügen begleitet wird. Wer, der dieses Vergnügen nur einmahl innig empfand, möchte nur, z. B., das Hinstaunen in den tobenden Sturz des Rheinfalls, oder das Aufblicken an den jeden Augenblick das Herabsinken zu drohen scheinenden ewigen Eifsmassen, unter dem erhebenden Gefühle: ich trotze eurer Macht — oder sein Selbstgefühl bey der freyen und wohl überlegten Unterwerfung auch nur unter die Idee des allgemeinen nothwendigen Naturgesetzes, dieses Naturgesetz unterjoche nun seine Neigung oder seine Meynung — oder endlich sein Selbstgefühl bey der freyen Aufopferung seines Theuersten für die Pflicht, gegen irgend einen sinnlichen Genufs vertauschen? Dafs der sinnliche Trieb von einer, und der reinsittliche Trieb von der andern Seite im menschlichen Willen sich die Waa-

ge halten, liesse sich wohl daraus erklären, weil sie beyde in einem und eben demselben Subjekte erscheinen; dass aber der erstere dem letztern sich so wenig gleich setzt, dass er vielmehr bey der blossen Idee eines Gesetzes sich niederbeugt, und ein weit innigeres Vergnügen aus seiner Nichtbefriedigung, als aus seiner Befriedigung gewährt — dieses, oder mit einem Worte, das Kategorische, schlechthin Unbedingte und Unbedingbare des Gesetzes deutet auf unsern höhern Ursprung, und auf unsere geistige Abkunft — ist ein göttlicher Funke in uns, und ein Unterpfand, dass Wir Seines Geschlechtes sind: und hier geht denn die Betrachtung in Bewunderung und Erstaunen über. An diesem Punkte stehend verzeiht man der kühnsten Phantasie ihren Schwung, und wird mit der liebenswürdigen Quelle aller Schwärmereyen der Pythagoräer und Platoniker, wenn auch nicht mit ihren Ausflüssen völlig ausgesöhnt.

46. Und hierdurch wäre denn auch die Dunkelheit gehoben, welche noch immer, besonders guten Seelen, die sich des dringendsten Interesse fürs schlechthin Rechte bewusst waren, das Verstehen des hartscheinenden Ausspruchs der Kritik, dass das Gute gar nicht auf unsre Glückseligkeit bezo-

gen werden müſste, erſchwerte. Sie haben ganz recht, wenn ſie auf ihrem Selbſtgefühle beſtehen, daſs ſie zu wirklich guten Entſchlieſſungen doch nur durch das Intereſſe beſtimmt werden; nur müſſen ſie den Urſprung dieſes Intereſſe, wenn ihre Entſchlieſſung rein ſittlich war, nicht im Sinnengefühle, ſondern in der Geſetzgebung der reinen Vernunft aufſuchen. Der nächſte, nicht nothwendig beſtimmende, aber doch eine Neigung verurſachende Beſtimmungsgrund ihres Willens iſt freylich das Vergnügen des innern Sinnes aus Anſchauung des Rechten; daſs aber eine ſolche Anſchauung ihnen Vergnügen macht, davon liegt der Grund gar nicht in einer etwanigen Affektion der innern Receptivität durch den Stoff jener Idee, welches ſchlechthin unmöglich iſt; ſondern in der a priori vorhandenen nothwendigen Beſtimmung des Begehrungsvermögens, als obern Vermögens. Selbſt dieſes Intereſſe aber bewirkt noch nicht nothwendig ein wirkliches Wollen; dazu wird in unſerm Bewuſstſeyn noch eine Handlung der Spontaneität erfordert, wodurch das Wollen, als wirkliche Handlung unſers Gemüthes, erſt vollendet wird. Die in dieſer Funktion des Wählens dem Bewuſstſeyn empiriſch gegebene Freyheit der Willkühr, die auch bey einer Beſtimmung des Willens

durch die ſinnliche Neigung vorkommt, und nicht bloſs in dem Vermögen zwiſchen der Beſtimmung nach dem ſittlichen, oder nach dem ſinnlichen Triebe, ſondern auch zwiſchen mehrern ſich widerſtreitenden Beſtimmungen durch den letzteren — zum Behuf einer Beurtheilung derſelben — zu wählen beſteht, iſt wohl zu unterſcheiden von der abſolut-erſten Aeuſſerung der Freyheit durch das praktiſche Vernunftgeſetz; wo Freyheit gar nicht etwa Willkühr heiſst, indem das Geſetz uns keine Wahl läſst, ſondern mit Nothwendigkeit gebietet, ſondern nur negativ gänzliche Befreyung vom Zwange der Naturnothwendigkeit bedeutet, ſo daſs das Sittengeſetz auf gar keinen in der theoretiſchen Naturphiloſophie liegenden Gründen, als ſeinen Prämiſſen, beruhe, und ein Vermögen im Menſchen vorausſetze, ſich unabhängig von der Naturnothwendigkeit zu beſtimmen. Ohne dieſe abſolut-erſte Aeuſſerung der Freyheit wäre die zweyte bloſs empiriſche nicht zu retten, ſie wäre ein bloſſer Schein, und das erſte ernſthafte Nachdenken vernichtete den ſchönen Traum, in dem wir uns einen Augenblick von der Kette der Naturnothwendigkeit loſsgefeſſelt wähnten.

47. Dieſe transſcendentale Freyheit, als ausſchlieſſender Charakter der Vernunft, in

so fern sie praktisch ist, ist jedem moralischen Wesen, folglich auch dem Unendlichen beyzulegen. In so fern aber diese Freyheit auf empirische Bedingungen endlicher Wesen sich bezieht, gelten ihre Aeusserungen in diesem Falle nur unter diesen Bedingungen; folglich ist eine Freyheit der Willkühr, da sie auf der Bestimmbarkeit eines Wesens noch durch andere als das praktische Vernunftgesetz beruht, in Gott, der bloss durch dieses Gesetz bestimmt wird, eben so wenig, als Achtung fürs Gesetz, oder Interesse am Schlechthinrechten anzunehmen; und die Philosophen, welche in diesem Sinne des Worts die Freyheit, als durch die Schranken der Endlichkeit bedingt, Gott absprachen, hatten daran vollkommen recht.

48. Damit diese Zergliederung nicht missverstanden, und so gedeutet werde, als sey dadurch die Tugend abermahls zur Magd der Lust herabgewürdiget, so machen wir unsere Gedanken durch folgende Tabelle noch deutlicher:

49. Wollen, die Bestimmung durch Selbstthätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung, als Handlung des Gemüths betrachtet, ist

A. rein, wenn Vorstellung sowohl, als Bestimmung durch absolute Selbstthä-

thätigkeit hervorgebracht ist. — Dieses ist nur in einem Wesen möglich, das bloss thätig und nie leidend ist, in Gott;

B. nicht rein,

a. wenn zwar die Bestimmung, aber nicht die Vorstellung durch Selbstthätigkeit hervorgebracht wird. — Bey der Bestimmung durch den sinnlichen Trieb in endlichen Wesen;

b. wenn zwar die Vorstellung, aber nicht die Bestimmung durch Selbstthätigkeit hervorgebracht wird. — Nun aber soll schon vermöge des Begriffs des Wollens die Bestimmung allemahl durch Selbstthätigkeit hervorgebracht werden; folglich ist dieser Fall nur unter der Bedingung denkbar, dass zwar die eigentliche Bestimmung als Handlung durch Spontaneität geschehe, der bestimmende Trieb aber eine Affektion sey. — Sittliche Bestimmung des Willens in endlichen Wesen vermöge des Triebs der Selbstachtung, als eines sittlichen Interesse.

50. Reines Wollen ist demnach in endlichen Wesen nicht möglich, weil das

Wollen nicht Geschäft des reinen Geistes, sondern des empirisch-bestimmbaren Wesens ist; aber wohl ein reines Begehrungsvermögen, als Vermögen, welches nicht dem empirisch-bestimmbaren Wesen, sondern dem reinen Geiste beywohnt, und allein durch sein Daseyn unsere geistige Natur offenbart.

51. Die Affektion des Glückseligkeitstriebes durch das Sittengesetz zur Erregung der Achtung ist, in Beziehung auf ihn, als Glückseligkeitstrieb, bloss negativ: auch die Selbstachtung wirkt so wenig Glückseligkeit, wenn Glückseligkeit, wie es geschehen muss, bloss in das angenehme gesetzt wird, dass sie vielmehr steigt, so wie jene fällt, und dass man sich nur um so mehr achten kann, je mehr von seiner Glückseligkeit man der Pflicht aufgeopfert hat.

52. Dennoch ist zu erwarten, dass das Sittengesetz den Glückseligkeitstrieb, selbst als Glückseligkeitstrieb, wenigstens mittelbar auch positiv afficiren werde, um Einheit in den ganzen, rein- und empirisch-bestimmbaren Menschen zu bringen; und da dieses Gesetz ein Primat in uns verlangt, so ist es sogar zu fordern.

53. Näm-

53. Nämlich der Glückseligkeitstrieb wird vors erste durch das Sittengesetz nach Regeln eingeschränkt; ich darf nicht alles wollen, wozu dieser Trieb mich bestimmen könnte. Durch diese vors erste bloss negative Gesetzmässigkeit nun kommt der Trieb, der vorher gesetzlos und blind vom Ohngefähr oder der blinden Naturnothwendigkeit abhing, überhaupt unter ein Gesetz, und wird auch da, wo das Gesetz nicht redet, wenn dieses Gesetz nur für ihn allein-gültig ist, eben durch das Stillschweigen des Gesetzes, positiv gesetzmässig. (gesetzlich noch nicht). Darf ich nicht wollen, was das Sittengesetz verbietet, so darf ich alles wollen, was es nicht verbietet — nicht aber, ich soll es wollen, denn das Gesetz schweigt ganz; sondern das hängt ganz von meiner freyen Willkühr ab.

54. Dieses Dürfen ist einer der Begriffe, die ihren Ursprung an der Stirne tragen. Er ist nämlich offenbar durch das Sittengesetz bedingt; — die Naturphilosophie weiss nur von können, oder nicht können, aber von keinem dürfen: — aber er ist durch dasselbe nur negativ bedingt, und überlässt die positive Bestimmung lediglich der Neigung.

 55. Was

55. Was man, wegen des Stillschweigens des Gesetzes, darf, heisst, in so fern es auf das Gesetz bezogen wird, negativ nicht unrecht; und in so fern es auf die dadurch entstehende Gesetzmässigkeit des Triebes bezogen wird, positiv ein Recht. Zu allem, was nicht unrecht ist, habe ich ein Recht.

56. In so fern das Gesetz durch sein Stillschweigen dem Triebe ein Recht giebt, ist dieser bloss gesetzmässig; der Genuss wird durch dieses Stillschweigen bloss (moralisch) möglich. Diess leitet uns auf eine Modalität der Berechtigung des Triebes, und es läfst sich erwarten, dass der Trieb durch das praktische Gesetz mittelbar auch gesetzlich — dass ein Genuss durch dasselbe auch wirklich werden könne. — Dieser letztere Ausdruck kann nun nicht soviel heissen, als ob die Sinnlichkeit durch einen ihr vom Sittengesetze gegebenen Stoff in der Receptivität positiv angenehm afficirt werden solle, wovon die Unmöglichkeit schon vorhin dargethan worden; — der Genuss soll nämlich nicht physisch- sondern moralisch-wirklich gemacht werden, welcher ungewöhnliche Ausdruck sogleich seine völlige Klarheit erhalten wird. Eine solche moralische

Wirk-

Wirklichmachung des Genusses müsste sich noch immer auf jene negative Bestimmung des Triebes durchs Gesetz gründen. Durch diese nun erhielt der Trieb vors erste ein Recht. Nun aber können Fälle eintreten, wo das Gesetz seine Berechtigung zurücknimmt. So ist ohne Zweifel jeder berechtigt zu leben; dennoch aber kann es Pflicht werden, sein Leben aufzuopfern. Dieses Zurücknehmen der Berechtigung wäre ein förmlicher Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst. Nun kann das Gesetz sich nicht widersprechen, ohne seinen gesetzlichen Charakter zu verlieren, aufzuhören, ein Gesetz zu seyn, und gänzlich aufgegeben werden zu müssen.

57. Dieses würde uns nun vors erste darauf führen, dass alle Objekte des sinnlichen Triebes, laut der Anforderung des Sittengesetzes sich nicht selbst zu widersprechen, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, seyn könnten; dass mithin ein solcher Widerspruch in den Objekten, in so fern sie Erscheinungen sind, gegründet, mithin nur scheinbar sey. Jener Satz ist also eben so gewiss ein Postulat der praktischen Vernunft, als er ein Theorem der theoretischen ist. Es gäbe demnach an sich gar keinen Tod, kein Leiden, keine Aufopferung

für

für die Pflicht, ſondern der Schein dieſer Dinge gründete ſich bloſs auf das, was die Dinge zu Erſcheinungen macht.

58. Aber, da unſer ſinnlicher Trieb doch einmahl auf Erſcheinungen geht; da das Geſetz ihn als ſolchen, mithin in ſo fern er darauf geht, berechtigt, ſo kann es auch dieſe Berechtigung nicht zurücknehmen; es muſs mithin, vermöge ſeines geforderten Primats, auch über die Welt der Erſcheinungen gebieten. Nun kann es das nicht unmittelbar, da es ſich poſitiv nur an das Ding an ſich, an unſer oberes, reingeiſtiges Begehrungsvermögen wendet; es muſs alſo mittelbar, mithin durch den ſinnlichen Trieb geſchehen, auf den es negativ allerdings wirkt. Daraus nun entſteht eine von der negativen Beſtimmung des Triebes durch das Geſetz abgeleitete poſitive Geſetzlichkeit deſſelben. — Wer, z. B., für die Pflicht ſtirbt, dem nimmt das Sittengeſetz ein vorher zugeſtandnes Recht; das kann aber das Geſetz nicht thun, ohne ſich zu widerſprechen; folglich iſt ihm dieſes Recht nur in ſo fern er Erſcheinung iſt, (hier — in der Zeit) genommen: ſein durch das Geſetz berechtigter Lebenstrieb fordert es als Erſcheinung, mithin in der Zeit, zurück, und

wird

wird durch dieses rechtliche Zurückfordern gesetzlich für die Welt der Erscheinungen. Wer im Gegentheile auf Anforderung des Gesetzes an ihn sein Leben nicht aufgeopfert hat, ist des Lebens unwürdig, und muss es, wenn das Sittengesetz auch für die Welt der Erscheinungen gelten soll, der Kaussalität dieses Gesetzes gemäss, als Erscheinung verlieren.

59. Aus dieser Gesetzlichkeit des Triebes entsteht der Begriff der Glückswürdigkeit, als das zweyte Moment der Modalität der Berechtigung. — Würdig ist ein Begriff, der sich offenbar auf Sittlichkeit bezieht, und der aus keiner Naturphilosophie zu schöpfen ist; ferner sagt würdig offenbar mehr, als ein Recht. — Wir gestehen manchem ein Recht zu einem Genusse zu, den wir doch desselben sehr unwürdig halten., niemanden aber werden wir umgekehrt eines Glücks würdig achten, auf welches er ursprünglich (nicht etwa hypothetisch) kein Recht hat; endlich entdeckt man auch im Gebrauche den negativen Ursprung dieses Begriffs, denn in der Beurtheilung, ob jemand eines Genusses würdig sey, sind wir genöthiget, den wirklichen Genuss wegzudenken. —

60. Es ist eine der äussern Anzeigen der Wahrheit der kritischen Moralphilosophie, dass man keinen Schritt in ihr thun kann, ohne auf einen in der allgemeinen Menschenempfindung tief eingeprägten Grundsatz zu stossen, der sich nur aus ihr, und aus ihr leicht und fasslich erklärt. So ist hier die Billigung und das Verlangen der Wiedervergeltung; allgemeine Menschenempfindung. Wir gönnen es jedem, dass es ihm eben so gehe, wie er es andern gemacht hat, und dass ihm gerade so geschehe, wie er gehandelt hat. Wir betrachten demnach, selbst in der gemeinsten Beurtheilung, die Erscheinungen seines sinnlichen Triebes, als gesetzlich für die Welt der Erscheinungen; wir nehmen an, seine Handlungsarten sollen, in Rücksicht auf ihn, als allgemeines Gesetz gelten.

61. Diese Gesetzlichkeit des Triebes fordert nun die völlige Kongruenz der Schicksale eines vernünftigen Wesens mit seinem sittlichen Verhalten, als erstes Postulat der an sinnliche Wesen sich wendenden praktischen Vernunft: in welchem verlangt wird, dass stets diejenige Erscheinung erfolge, welche, wenn der Trieb legitim durch das Sittengesetz bestimmt, und für die Welt der Erscheinungen gesetzgebend gewesen wäre,

hätte erfolgen müſſen. — Und hier ſind wir denn zugleich unvermerkt über eine, von keinem Gegner der kritiſchen Philoſophie, ſo viel ich weiſs, bemerkte, aber darum nicht minder ſie drückende Schwierigkeit hinweggekommen: wie es nämlich möglich ſey, das Sittengeſetz, welches an ſich nur auf die Willensform moraliſcher Weſen, als ſolches anwendbar iſt, auf Erſcheinungen in der Sinnenwelt zu beziehen; welches doch, zum Behuf einer poſtulirten Kongruenz der Schickſale moraliſcher Weſen mit ihrem Verhalten, und der übrigen daraus zu deducirenden Vernunftpoſtulate, nothwendig geſchehen muſste. Dieſe Anwendbarkeit nämlich erhellet bloſs aus der, von der negativen Beſtimmung des Glückſeligkeitstriebes abgeleiteten, Geſetzlichkeit deſſelben für die Welt der Erſcheinungen.

62. Werden endlich im dritten Momente der Modalität Recht, und Würdigkeit in Verbindung gedacht, in welcher Verbindung das Recht ſeinen poſitiven Charakter, als Geſetzmäſſigkeit der ſinnlichen Neigung, und die Würdigkeit ihren negativen, als durch Aufhebung eines Rechts durch ein Gebot entſtanden, verliert; ſo entſteht ein Begriff, der poſitiv für uns überſchwenglich iſt, weil alle Schranken aus ihm hinweggedacht

dacht werden, negativ aber ein Zustand ist, in dem das Sittengesetz keine sinnliche Neigung einzuschränken hat, weil keine da ist — unendliche Glückseligkeit mit unendlichem Rechte, und Würdigkeit — Seligkeit — eine unbestimmbare Idee, die aber dennoch durch das Sittengesetz und als das letzte Ziel aufgestellt wird, und an die wir uns, da die Neigungen in uns immer übereinstimmender mit dem Sittengesetze werden, folglich unsere Rechte sich immermehr ausbreiten sollen, stets annähern; aber sie, ohne Vernichtung der Schranken der Endlichkeit, nie erreichen können. Und so wäre denn der Begriff des ganzen höchsten Guts, oder der Seligkeit, aus der Gesetzgebung der praktischen Vernunft, deducirbar: der erste Theil desselben, die Heiligkeit, rein; aus der positiven Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch dieses Gesetz: der zweyte Theil, die Seligkeit (im engern Sinne) nicht rein; aus der negativen Bestimmung des niedern Begehrungsvermögens durch dieses Gesetz. Dass wir aber, um den zweyten Theil zu deduciren, von empirischen Prämissen ausgehen mussten, darf uns nicht irren; da theils zwar das zu bestimmende empirisch, das bestimmende aber rein geistig war; theils in der aus diesen Bestimmun-

mungen deducirten Vernunftidee der Seligkeit alles empirische weggedacht, und diese Idee rein geistig aufgefasst werden sollte, welches für sinnliche Wesen freylich nicht möglich ist.

63. So ist also aus der Anforderung des Sittengesetzes, sich durch Aufhebung seiner Berechtigungen des sinnlichen Triebes nicht zu widersprechen, eine mittelbare Gesetzlichkeit dieses Triebes selbst, und aus ihr eine anzunehmende vollkommne Kongruenz der Schicksale vernünftiger Wesen mit ihren moralischen Gesinnungen deducirt. Nun aber hat der Trieb, ob er gleich hierdurch gesetzliche Rechte, als moralisches Vermögen, bekommt, so wenig eine gesetzgebende Macht, als physisches Vermögen; dass er vielmehr selbst von empirischen Naturgesetzen abhängig ist, und seine Befriedigung lediglich von ihnen leidend erwarten muss. Jener Widerspruch des Sittengesetzes mit sich selbst in Anwendung auf empirisch bestimmbare Wesen wäre demnach bloss weiter hinausgerückt, nicht gründlich gehoben: denn wenn auch das Gesetz dem Triebe ein Recht giebt, seine Befriedigung zu fordern, so ist ihm, der nicht bloss ein Recht sucht, sondern die Behauptung in seinem Rechte, das er selbst

nicht behaupten kann, damit noch kein Genüge geschehen; er bleibt nach wie vor, ungeachtet der Erlaubniſs des Sittengeſetzes ſich zu befriedigen, unbefriedigt. Das Sittengeſetz ſelbſt alſo muſs, wenn es ſich nicht widerſprechen, und aufhören ſoll, ein Geſetz zu ſeyn, dieſe von ihm ſelbſt ertheilten Rechte behaupten; es muſs mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, ſondern herrſchen. Das kann es nun nicht in Weſen, die ſelbſt von der Natur leidend afficirt werden, ſondern nur in einem ſolchen, welches die Natur durchaus ſelbſtthätig beſtimmet; in welchem moraliſche Nothwendigkeit und abſolute phyſiſche Freyheit ſich vereinigen. So ein Weſen nennen wir Gott. Eines Gottes Exiſtenz iſt mithin eben ſo gewiſs anzunehmen, als ein Sittengeſetz. — Es iſt ein Gott. *)

64. In der Unterſuchung über die Beſtimmung des Menſchen an ſich, drückt Fichte den erſten Grundſatz auch ſo aus: der Menſch ſoll ſtets einig mit ſich ſelbſt ſeyn; er ſoll ſich nie widerſprechen; denn er iſt ſelbſt Zweck, ſoll ſich ſelbſt beſtimmen — das empiriſche Ich ſoll

ſo

*) Siehe Kritik aller Offenbarung, 2te Aufl. S. 3 bis 41.

so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt seyn könne.

65. Der Grundsatz der Sittenlehre ist: Handle so, dass du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könnest.

66. Diese absolute Identität ist demnach die einzige wahre Form des reinen Ich. Da nun aber die empirischen Bestimmungen unsers Ich, deren Charakter Mannigfaltigkeit ist, nicht von uns, sondern von etwas ausser uns abhängen: so muss der Mensch suchen, diese äussern Dinge zu modificiren, und zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen; welche Modification aber nicht durch den blossen Willen möglich ist, sondern einer gewissen Geschicklichkeit bedarf, die durch Uebung erworben und erhöht wird. Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit heisst Kultur. Diese ist das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, und selbst sein letzter Zweck, wenn er als bloss sinnliches Wesen betrachtet wird. Und diese Uebereinstimmung mit sich selbst ist das höchste Gut — sittliche Güte und Glückseligkeit. Da aber dieses letzte Ziel

für den Menſchen unerreichbar iſt, weil er das Vernunftloſe ſich nicht unterwerfen, und nach ſeinem eigenen Geſetze beherrſchen kann: ſo iſt Annäherung bis ins Unendliche zu dieſem Ziele, oder Vervollkommnung ins Unendliche, des Menſchen Beſtimmung. *)

*) S. Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten; erſte Vorleſung; über die Beſtimmung des Menſchen an ſich.

Anhang.

I.

Hauptresultate der in der Einleitung zu Kants Tugendlehre aufgestellten Grundbegriffe über die Natur der Sittlichkeit. *)

1. Die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äussere Freyheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, ist eine Tugendlehre.

2. Die Ethik kann auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden.

3 Zweck ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt

 wird. —

*) S. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre von Kant. Königsberg 1797. 8.

wird — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Daſs ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, auſser dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkühr (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne: dieses würde der Begriff von einem Zweck seyn, der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber würde nicht zu der des Rechts, sondern zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach (moralischen) Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

4 Die Rechtslehre überläſst es jedermanns freyer Willkühr, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist a priori bestimmt: daſs nämlich die Freyheit des Handelnden mit Jedes anderen Freyheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

5. Die

5. Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag und darnach über seine zu nehmende Maximen, d. i., über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; als welcher (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede seyn könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

6. Nur ein Zweck der zugleich Pflicht ist, kann Tugendpflicht genannt werden.

7. Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darinn unterschieden: dass zu dieser ein äusserer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freyen Selbstzwange allein beruht.

8. Eigene Vollkommenheit — und fremde Glückſeligkeit ſind die Zwecke, die zugleich Pflichten ſind.

9. Man kann dieſe nicht gegen einander umtauſchen und eigene Glückſeligkeit, einerſeits, mit fremder Vollkommenheit, andererſeits, zu Zwecken machen, die an ſich ſelbſt Pflichten derſelben Perſon wären.

10. Denn eigene Glückſeligkeit iſt ein Zweck, den zwar alle Menſchen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieſer Zweck als Pflicht angeſehen werden, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Was ein jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn dieſe iſt eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerſpricht ſich alſo zu ſagen: man ſey verpflichtet ſeine eigene Glückſeligkeit mit allen Kräften zu befördern.

11. Eben ſo iſt es ein Widerſpruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darinn beſteht eben die Vollkommenheit eines

nes andern Menſchen, als einer Perſon, daſs er ſelbſt vermögend iſt ſich ſeinen Zweck nach ſeinen eigenen Begriffen von Pflicht zu ſetzen, und es widerſpricht ſich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daſs ich etwas thun ſoll, was kein anderer als er ſelbſt thun kann.

12. Das Wort Vollkommenheit iſt mancher Miſsdeutung ausgeſetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transſcendentalphiloſophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zuſammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, ſo verſtanden, daſs es die Zuſammenſtimmung der Beſchaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der erſteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweyten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine ſeyn (denn das All des einem Dinge Zugehörigen iſt Eins). Von dieſer aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

13. Glückſeligkeit, d. i., Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſo fern man

 der

der Fortdauer derſelben gewiſs iſt, ſich zu wünſchen und zu ſuchen iſt der menſchlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck der zugleich Pflicht iſt.

14. Die Ethik giebt nicht Geſetze für die Handlungen (denn das thut das Jus) ſondern nur für die Maximen der Handlungen.

15. Die ethiſchen Pflichten ſind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

16. Die Tugend, als die in der feſten Geſinnung gegründete Uebereinſtimmung des Willens mit jeder Pflicht, iſt, wie alles Formale, bloſs Eine und dieſelbe. Aber in Anſehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht iſt, d. i., desjenigen, (des Materiale) was man ſich zum Zwecke machen ſoll, kann es mehr Tugenden geben und die Verbindlichkeit zu der Maxime deſſelben heiſst Tugendpflicht, deren es alſo viele giebt.

17. Das oberſte Princip der Tugendlehre iſt: Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allge-

gemeines Gesetz seyn kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck und es ist nicht genug, dass er weder sich selbst noch Andere bloss als Mittel zu brauchen befugt ist, (dabey er doch gegen sie auch indifferent seyn kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

18. Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältniss der Menschen, zu sich selbst und anderen, Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent seyn, d. i., kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft seyn würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heisst.

19. Dass

19. Dafs der äuſſere Zwang, ſo fern dieſer ein dem Hinderniſſe der nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden äuſſeren Freyheit entgegengeſetzter Widerſtand (ein Hinderniſs des Hinderniſſes derſelben) iſt, mit Zwecken überhaupt zuſammenbeſtehen könne, iſt, nach dem Satz des Widerſpruchs, klar und ich darf nicht über den Begriff der Freyheit hinausgehen um ihn einzuſehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag ſeyn welcher er wolle. — Alſo iſt das oberſte Rechtsprincip ein analytiſcher Satz.

20. Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äuſſern Freyheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Geſetzen mit demſelben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieſes Princip iſt alſo ſynthetiſch.

21. Aeſthetiſche Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt ſind das moraliſche Gefühl, das Gewiſſen, die Liebe des Nächſten und die Achtung für ſich ſelbſt (Selbſtſchätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt; weil ſie als ſubjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingun-

gungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie ſind insgeſammt aeſthetiſch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angeſehen werden kann, ſondern die jeder Menſch hat und Kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewuſstſeyn derſelben iſt nicht empiriſchen Urſprungs; ſondern kann nur auf das eines moraliſchen Geſetzes, als Wirkung deſſelben aufs Gemüth, folgen.

22. Das moraliſche Gefühl iſt die Empfänglichkeit für Luſt oder Unluſt, bloſs aus dem Bewuſstſeyn der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze. Alle Beſtimmung der Willkühr aber geht von der Vorſtellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt, an ihr oder ihrer Wirkung ein Intereſſe zu nehmen, zur That; wo der aeſthetiſche Zuſtand der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologiſches oder moraliſches Gefühl iſt. — Das erſtere iſt dasjenige Gefühl, welches vor der Vorſtellung des Geſetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf dieſe folgen kann. Nun kann es keine Pflicht geben ein moraliſches Gefühl zu haben,

ben, oder ſich ein ſolches zu erwerben; denn alles Bewuſstſeyn der Verbindlichkeit legt dieſes Gefühl zum Grunde, um ſich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewuſst zu werden: ſondern ein jeder Menſch, (als ein moraliſches Weſen) hat es urſprünglich in ſich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu kultiviren und, ſelbſt durch die Bewunderung ſeines unerforſchlichen Urſprungs, zu verſtärken: welches dadurch geſchieht, daſs gezeigt wird, wie es, abgeſondert von allem pathologiſchen Reitze und in ſeiner Reinigkeit, durch bloſſe Vernunftvorſtellung eben am ſtärkſten erregt wird.

23. Eben ſo iſt das Gewiſſen nicht etwas Erwerbliches und es giebt keine Pflicht ſich eines anzuſchaffen; ſondern jeder Menſch, als ſittliches Weſen, hat ein ſolches urſprünglich in ſich. Zum Gewiſſen verbunden zu ſeyn, würde ſo viel ſagen als: die Pflicht auf ſich haben Pflichten anzuerkennen. Denn Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Fall eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktiſche Vernunft. Seine Beziehung alſo iſt nicht die auf ein Objekt, ſondern bloſs aufs Subjekt (das moraliſche Gefühl durch ihren Akt zu afficiren); alſo eine unaus-

ausbleibliche Thatſache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher ſagt: dieſer Menſch **hat** kein Gewiſſen, ſo meint man damit: er kehrt ſich nicht an den Ausſpruch deſſelben. Denn hätte er wirklich keines, ſo würde er ſich auch nichts als pflichtmäſſig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch ſelbſt die Pflicht ein Gewiſſen zu haben ſich gar nicht denken können. — Die Pflicht iſt hier nur ſein Gewiſſen zu kultiviren, die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des innern Richters zu ſchärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verſchaffen.

24. **Liebe** iſt eine Sache der **Empfindung**, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben weil ich **will**, noch weniger aber weil ich **ſoll**, (zur Liebe genöthigt werden); mithin iſt eine **Pflicht zu lieben** ein Unding. **Wohlwollen** (amor benevolentiae) aber kann als ein Thun, einem Pflichtgeſetz unterworfen ſeyn. Man nennt aber oftmahls ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menſchen auch (obzwar ſehr uneigentlich) **Liebe**; ja, wo es nicht um des Andern Glückſeligkeit, ſondern die gänzliche und freye Ergebung aller ſeiner Zwecke in die Zwecke eines anderen

(ſelbſt

(selbst eines übermenschlichen) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sey. Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz seyn sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

25. Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzuthun ist Pflicht; man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müsste, dass unsere Gattung leyder! dazu nicht geeignet ist, dass, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. Das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freylich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann. — Wer die Pflicht des Wohlthuns oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heisst: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heisst das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses

Wohl-

Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken! — Die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) würde also allein direkt seyn. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i., zur Lust woran genöthiget werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

26. Achtung ist eben sowohl etwas bloss subjektives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heisst: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt und es müsste vielmehr heissen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigener Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i., gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht

er habe eine Pflicht der Achtung gegen ſich; denn er muſs Achtung vor dem Geſetz in ſich ſelbſt haben, um ſich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

27. Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und, werden zwey oder mehrere Beweiſe darüber geführt, ſo iſt es ein ſicheres Kennzeichen, daſs man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verſchiedene Pflichten ſind, die man für Eine gehalten hat. Denn alle moraliſche Beweiſe können, als philoſophiſche, nur vermittelſt einer Vernunfterkenntniſs aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik ſie giebt, durch die Konſtruktion der Begriffe geführt werden; die letztern verſtatten Mehrheit der Beweiſe eines und deſſelben Satzes; weil in der Anſchauung a priori es mehrere Beſtimmungen der Beſchaffenheit eines Objekts geben kann, die alle auf eben denſelben Grund zurückführen. — Wenn, z. B., für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erſtlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menſchen verurſacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen ſich ſelbſt, geführt werden will, ſo iſt im erſteren

ſteren eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht dieſe, von der man den Beweis verlangte, ſondern eine andere Pflicht bewieſen worden.

28. Der Unterſchied der Tugend vom Laſter kann nie in Graden der Befolgung gewiſſer Maximen, ſondern muſs allein in der ſpecifiſchen Qualität derſelben (dem Verhältniſs zum Geſetz) geſucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundſatz (des Ariſtoteles), die Tugend in das Mittlere zwiſchen zwey Laſtern zu ſetzen, iſt falſch.

29. Die ethiſchen Pflichten müſſen nicht nach den dem Menſchen beygelegten Vermögen dem Geſetz Genüge zu leiſten, ſondern umgekehrt: das ſittliche Vermögen muſs nach dem Geſetz geſchätzt werden, welches kategoriſch gebietet; alſo nicht nach der empiriſchen Kenntniſs, die wir vom Menſchen haben, wie ſie ſind, ſondern nach der rationalen, wie ſie der Idee der Menſchheit gemäſs ſeyn ſollen.

30. Tugend bedeutet eine moraliſche Stärke des Willens. Aber dieſs erſchöpft noch nicht den Begriff; denn eine ſolche Stärke könnte auch einem heiligen

 (über-

(übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegenwirkt; das also alles dem Gesetz gemäss gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, in so fern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituirt. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen), sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freyheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich seyn soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Grösse der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch als Tapferkeit (fortitudo moralis), die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt; weil sie den Endzweck des Daseyns der Menschen auf Erden zu dem ihri-

ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frey, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann, weder durch Zufall, noch Schicksal einbüssen; weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

31. Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beyspiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuthlich künftig seyn werden, an ihrer praktischen Realität nicht verlieren, und die Anthropologie, welche aus blossen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig seyn kann, so muss sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden. — Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl

gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderer angebotenen Waare zu erlesen. — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beyde verpersönlicht, ist eine aesthetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweiset.

32. Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von Vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objektiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweyte gründet sich, subjektiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einfluss die Tugend, mit ihren einmahl für allemahl genommenen Maximen, niemahls sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen, nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaf-

fen-

ſenheit ſeiner Willensbeſtimmung), ſondern, ſelbſt wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freyheit in Nehmung ſeiner Maximen einbüſſen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht iſt.

II.

*Beurtheilung der Einwürfe, welche Garve *) gegen das von Kant aufgeſtellte Moralgeſetz angeführt hat. **)*

Zuförderſt hat Garve Kants hierher gehörige Grundſätze wirklich nicht recht angegeben. Kant hat nie geſagt, daſs moraliſche Vollkommenheit allein der letzte Zweck der Schöpfung ſey. Dieſer beſteht vielmehr (Kr. d. prakt. V. S. 135) in dem höchſten Gute, welches die Sittlichkeit und Glückſeligkeit vernünftiger Weſen zuſammen begreift, und zwar die Glückſeligkeit derſelben nur nach dem Maſse, als ſie durch Sittlichkeit derſelben würdig ſind. Kant ſagt ferner nicht

*) S. Reſultate der philoſ. Vernunft üb. d. Nat. der Sittlichkeit. Th. I. S. 318. ff.

**) S. Allg. Lit. Zeit. Jahrg. 1797. No. 21.

nicht, wie Garve glaubt, daſs die Beobachtung des moralischen Gesetzes ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der einzige Endzweck für den Menschen sey, sondern der reine Begriff von Pflicht gar nicht den vom Bestreben nach Glückseligkeit in sich fasse; daſs Tugend und Glückseligkeit zwey ganz verschiedene Begriffe sind: daſs derjenige, welcher bey seinem Verfahren nur auf Glückseligkeit hinaussieht, zwar in so fern ganz legal, der Pflicht gemäſs, aber in so fern nicht moralisch, d. i., aus Pflicht handele; daſs, da dem Menschen die Annehmlichkeit des Lebens, d. h., Glückseligkeit zu suchen, seine Natur unvermeidlich antreibt, dazu gar kein Gesetz, das freye Handlungen bestimmt, nöthig gewesen wäre, indem das nicht erst geboten werden darf, was jedermann, durch Naturtrieb genöthigt, von selbst thut: daſs ferner auf das Princip nicht bloſs der eignen, sondern selbst einer allgemeinen Glückseligkeit, eben weil diese auf lauter Datis der Erfahrung beruht, und die Urtheile darüber gar sehr veränderlich sind, keine praktische Gesetze gegründet werden können, als welche schlechthin, kategorisch gebietend, jederzeit und nothwendig gültig seyn müssen. Kant hat ferner gezeigt, daſs die Unsterblichkeit

der Seele und das Daſeyn Gottes erſt als Poſtulate aus der Ueberzeugung vom Geſetz der Sittlichkeit flieſſen, und alſo dieſe Ueberzeugung einen moraliſchen Vernunftglauben an beyde groſſe Wahrheiten bewirke, der kräftiger iſt, als alle vermeintliche Demonſtrationen derſelben, deren Unmöglichkeit eben die Kritik der reinen Vernunft dargelegt hat. Wenn Garve ſagt: „ich geſtehe, „daſs es mir unbegreiflich iſt, wie „irgend ein Menſch ſich be„wuſst werden kann, ſein Verlan„gen der Glückſeligkeit würdig „zu ſeyn, von dem Verlangen nach „Glückſeligkeit ſelbſt rein abge„ſondert, und alſo die Pflicht „ganz uneigennützig ausgeübt zu „haben;“ ſo iſt hierinn die Kantſche Philoſophie mit der ſeinigen ganz einſtimmig, indem ſie zugiebt, daſs kein Menſch die Tiefen ſeines Herzens völlig durchſchauen, die Moralität auch nur einer einzigen ſeiner Handlungen völlig würdigen könne. Allein dahin kann es der Menſch doch bringen, daſs er ſich bewuſst werde, er ſuche ſo viel möglich, aus Achtung für das moraliſche Geſetz zu handeln; er ſuche gerecht zu ſeyn, weil es Pflicht iſt, nicht weil ehrlich am längſten währe, oder er ſich bey der Gerechtigkeit am be-

ſten

ſten befinde; er kann die Achtung für das moraliſche Geſetz ſo weit treiben, daſs er ſich weder irgend eine Art von Glückſeligkeit zur Ungerechtigkeit bewegen, noch irgend eine Art von Marter, Quaal, oder Elend von der Gerechtigkeit abſchrecken laſſe.

Ende des zweyten Theils.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Dreves, Simon

Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit

Bd.: 2

1798

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916225-9